ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد

من تفضل الحق على ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسمى

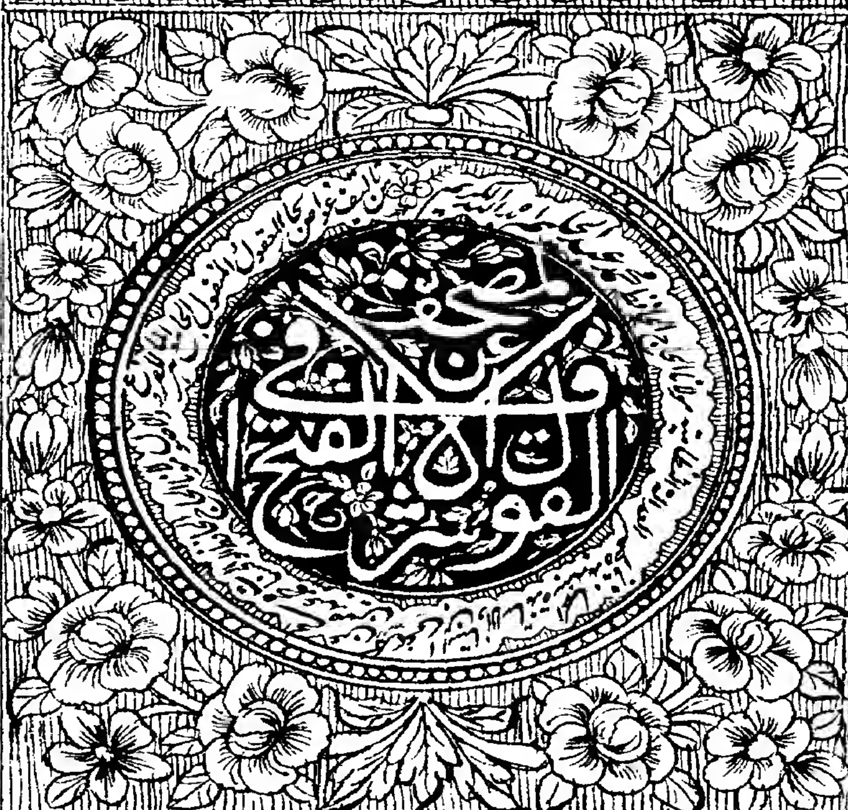


بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الازلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد انطبع باهتمام محمد علي بخش خان اللكنوي

فاقرؤا ما تيسر من القرآن

من عناية الله الباري على السامع والقاري طبع الرسالة المسماة



بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الله الازلي المولوي محمد معشوق على سلمه الله الولي

في المطبع العلوي الذي هو في لكهنؤ قد انطبع باهتمام محمد علي بخش خان

الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص الصائمين بأنواع الإحسان + وشرف القائمين بكثير الامتنان + أحمده على ما قوانا على حفظ القرآن + ونشكره على ما أنعم علينا من تلاوة الفرقان + والصلوة والسلام على من هو سيد الأكوان + وعلى آله وأصحابه إلى يوم الإحسان + أما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي أبو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي موطنا الأنصاري الأيوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا إني لما دخلت المصر المعروف بحيدرآباد من مملكة الدكن نفاها الله عن البدع والفتن رأيت ما أعجبني في شهر رمضان وهو أن حافظ القرآن يقرأ الفرقان في التراويح وخلفه مقتدون كلهم غير حافظين ومعظمهم أنهم يضعون المصحف بين أيديهم ويفتحون الإمام منه عند احتياجه إليه يأخذ الإمام فتحه وهذا الأمر قد تعارف في مساجد المصر المذكور وقد سئلت عن ذلك كرات ومرات فأفتيت بفساد صلوة الفاتحين بفتحهم والآخذين بأخذ فتحهم فنازعني في ذلك منازع وراجعني في ذلك مراجع فألهمني الله تعالى أن أكتب رسالة وافية وأدفع شكوكهم الواهية في هذا الباب فصرفت عنان القصد وسميتها **بالقول الأشرف في الفتح عن المصحف** والله تعالى أسأل أن يقبلها ويجعلها ذخيرة جارية وللناس إرشادا أساسيا **فأقول** قد تقرر في مدارك الفقهاء الحنفية أن التعليم للخارج والتعلم منه يفسد الصلوة ويتفرع عليه مسائل **منها** ما ذكره في منية المصلي من أنه لو فتح غير المصلي على المصلي فأخذ بفتحه يفسد صلوته لأنه تعلم من الخارج **ومنها** ما لو فتح المصلي على غير إمامه سواء كان مصليا أو غيره تفسد صلوة الفاتح لأنه تعليم فكان من كلام الناس كذا في الهداية وهل يشترط للفساد تكرار الفتح الصحيح أنه لا يشترط بل تفسد بمجرد الفتح ولو كان مرة واحدة لأن الكلام بنفسه قاطع وإن قل كذا في فتح القدير **فإن قلت** ما الفرق بين الكلام والفعل حيث رخصوا العمل القليل ولم يجوزوا الكلام القليل **قلت** هو أن الاحتراز عن العمل القليل متعذر بخلاف الكلام القليل ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها **ومنها** ما إذا فتح المصلي على غير إمامه وهو مصل فأخذ فتحه يفسد صلوتهما أما صلوة الفاتح فلوجود التعليم

قوله هو المذكور في الجامع الصغير شرح [illegible] الأكمل [illegible]

وصحح في الظهيرية عدم الجواز وقال في البحر الرائق الظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا
لم يقدر على ان يقرء عن ظهر قلبه لكنه ان يقرء من المصحف وهو موضوع وما ذكره الامام النسفي متفرع على الصحيح من ان علة
الفساد تلقنه ولو كان موضوعًا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان اميا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف انتهى فعلم
من هذا البيان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة من المصحف عند ابي حنيفة رح هو التلقن من الغير فان التلقن من المصحف كالتلقن
من غيره فان **قلت** تقرر في المسائل الاثنا عشرية انه لو تعلم امي بعد قعوده قدر التشهد سورة بطل صلوته عند الامام
لان الخروج بصنعه عنده فرض لم يوجد وتتم عندهما لانهما لا يقولان بفرضيته فلو كان التلقن والتعلم منافيا للصلوة لكان
ينبغي ان تتم الصلوة في المسئلة المتقدمة عنده ايضا لوجود التعلم وهو مناف للصلوة فيوجد الخروج بصنعه **قلت**
المراد بالتعلم في المسئلة السابقة هو التذكر دون التلقن وح فلا اشكال كذا في العناية وقد صرح به الزاهدي في
شرح القدوري ايضا **وقد يستدل** لقول ابي حنيفة بما روى ابو داؤد عن ابن عباس رض قال نهانا امير المؤمنين ان نؤم
الناس في المصحف فان الاصل ان النهي يقتضي الفساد **وقال** في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
البخاري يقول في التعليل لابي حنيفة رح بناء على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرء من المصحف ولا يمكن ان يقرء عن ظهر
قلبه انه لو صلى بغير قراءة انها تجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما جازت الصلوة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما
لا يسلمان هذه المسئلة وانما اخذ بعض المشائخ انتهى **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فتاويل اثر ذكوان
ان صح محمول على انه كان مراجعة قبيل الصلوة قال الزيلعي في شرح الكنز وقيل هو ما قرء انه كان يحفظ في كل شفع مقدار ما
يقرء في الركعتين فظن الراوي انه كان يقرء من المصحف قال العيني في شرح الهداية ويؤيده ما ذكرنا من ان القراءة عن
المصحف مكروهة ولا نظن بعائشة رض انها كانت ترضى بالمكروه وتصلي خلف من يصلي بصلوة مكروهة انتهى **اذا
عرفت هذا كله فاقول** لو اخذ المقتدي من المصحف وفتح على امامه يفسد صلوة الكل سواء كان المصحف قد حمله
المقتدي ويقلب اوراقه او لا بان يجلس هناك رجل يحمله ويقلب اوراقه وان كان باد النظر يقتضي عدم الفساد في الشق الثاني
لعدم العمل الكثير وهو الذي وقعهم في الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلكوا واهلكوا **وما ظهر لي** وبه اجبت السائلين هو
فساد صلوة الكل لو اخذه امامه انكم باخذه فيفسد صلوة الموتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لي **الاول** انه فتح
آخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلك لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص عليه العيني
وغيره **الثاني** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية ان النظر في المصحف والاخذ منه كالسماع من الغير
والاخذ منه واشار اليه المرغيناني ايضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الكل لو سمعه الموتم ممن ليس معه في الصلوة
فتح على امامه واخذه فكذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا في ان الفاتح هل ينوي بفتحه القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ينوي
القراءة مستندا بان الفتح كلام معنى الا انه عفي عنه للضرورة فيجب الاحتراز عنه ما امكن الاحتراز في النية بان ينوي
القراءة وان لم يكن في الفعل واليه مال العلامة الهداد الجونفوري وقال هو الصحيح ومنهم من قال انه ينوي الفتح دون القراءة
لانها ممنوعة منها للموتم واما الفتح فهو مرخص فيها من الشارع وصححه في الهداية وصححه السرخسي ونسب الثاني الى السهو

واختار جمع غفیر منهم انا عرفت هذا فنقول اذا فتح آخذا من المصحف فكانه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على الثانی فلان الفتح تتضمن القرأة لامحالة وقد مران قرأة المصلی من المصحف مفسدة فتشكر واما صلوة المستفتح فلانه تلقن من الخارج بواسطة الموتم الآخذ من الخارج والاخذ من الخارج مفسد وایضا لما اخذ الموتم من المصحف فسدت صلوته فاخذ الامام صار ممن لیس معه فی الصلوة وهو مفسد كما مر واما صلوة باقی المقتدین فلفساد صلوة الامام فثبت انه لیفسد صلوة الكل وذلك ما اردناه **قلت** ومنه یعلم فساد صلوة المصلی فی ما اذا سمعه من الطیر واخذ منه ولم ارده صریحا **ثم اقول** هذا كله عند ابی حنیفة وهو المعتمد **وینبغی** ان لا یفسد الصلوة فی صورة الاخذ من المصحف عندهما كما لا یفسد الصلوة بقرأته على المصحف **ویخطر بقلبی** انه یمكن الفرق بین الصورتین عندهما ایضا فانهما انما لا یقولان بالفساد فی صورة القرأة لان القرأة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهی النظر فی المصحف فلا وجه للفساد هناك وهذا الامر مفقود فیما نحن فیه لان الفتح لیس بعبادة مقصودة بل هو كلام معنی والقیاس یقتضی فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة فیقتصر على موضع الضرورة فینبغی الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم **وبعد ذلك اقول** لو كان رجل حافظ للقرآن ینسی كثیرا ولا یمكن ان یقرأ فی التراویح بدون ان یكون خلفه فاتح ولم یجد حافظا یسمع خلفه ویفتح عن ظهر القلب فعلیه ان یترك القرأة ویقرأ السور الصغار من المفصل اذا ر التراویح لان المفسدة التی تنشأ من فتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد عن ترك قرأة القرآن من ابتلی ببلیتین یختار اهونهما والله اعلم بالصواب وعنده حسن المآب ولقد استراح القلم من تحریر هذه العجالة النافعة والعلالة الرائقة ذا العجالة الواحدة نهار یوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ۱۲۸۴ اربع وثمانین بعد الالف والمأتین من الهجرة النبویة فی بلدة حیدرآباد صانها الله عن شیوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة على حبیبه محمد وآله وصحبه اجمعین ؎

خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خیر خلقه اجمعین الى یوم الدین اما بعد درین حین خجسته زمان رساله مختصر در بیان مسئله فتح مصحف مقتدیان كه در قرأت قرآن مجید در تراویح رمضان شریف برای لقمه دهی امامان باعتقاد در عدم موجود بودن حافظ دیگر سامع آن بعض جاها احتیاج بدان می افتاد و امام ناواقف از مقتدیان لقمه میگیرد و فساد ونقصان در صلوة می افتد پس بنابر تحقیق مسئله آن این رساله مؤلفه عالم نبیل فاضل عدیم المثیل لوذعی الاكمل یلمعی الاجل حامل لوای علوم عقلی ونقلی ماهر معانی خفی وجلی حافظ قرآن شریف حاجی حرمین شریف مولوی **محمد عبد الحی** صانه الله عن شرور الغی وادام الله بركاته در شهر لكهنو كتره محمد علیخان در مطبع علوی باهتمام حاجی **محمد علی بخش خان** ابن پیر محمد خان مبرور در سنة ۱۲۸۶ ہجری حلیهٔ طبع پوشید فقط



واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہی مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من هو مستجمع لكمال الاوصاف اشهد انك لا اله الا انت لا شريك لك في اطراف العالم والاكناف وصلي وسلم على حبيبك احمد المصطفى محمد المجتبى مخرج الامة عن طريق الاعتساف وعلى صحبه وآله الاخيار والاشراف اما بعد فيقول من لا صناعة له الا اكتساب الخطيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا الانصاري الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا تجاوز الله عن ذنبه الخفي والجلي قد جرى النزاع بيني وبين بعض الفضلاء في سنة اثنين وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين في ان الاعتكاف هل هو سنة موكدة على الكفاية او على العين وعلى التقدير الاول هل هو سنة كفاية على اهل البلدة كصلوة الجنازة او على اهل كل محلة كالتراويح بالجماعة فتكلم كل منا بما خطر في خاطره من دون ان يتجسس تحقيقه من كتب الفقه فاردت ان اكتب فيه ما يسلك مسلك السداد ويثبت ما هو المقصود والمراد وسميته **بالانصاف في حكم الاعتكاف** واسأل الله تعالى قبوله بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف في ان الاعتكاف مستحب او سنة او على الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وعلى الاول هل هو سنة مطلقا او في العشر الاواخر من رمضان ومن هو سنة كفاية او عينا فلنذكر ههنا ما يرفع الحجاب عن وجه هذا الباب معتصما بحبل المولى الوهاب فههنا مقامات

المقام الاول

هل الاعتكاف مستحب او سنة او مباح او واجب فذهب بعض المالكية الى ان الاعتكاف امر مباح وهذا القول مما لا اعتداد به فقال ابو بكر المالكي قول اصحابنا جائز جهل منهم ولم اطلع على من قال بوجوب الاعتكاف مطلقا بل قد حكى النووي في شرح صحيح مسلم الاجماع على عدم وجوبه اما اصحابنا الحنفية فيعلم من اختلاف عباراتهم انهم تفرقوا فيه ثلث فرق فذهب القدوري في مختصره الى استحبابه حيث قال يستحب وغيره الى انه سنة موكدة **قال** المرغيناني في الهداية الصحيح انه سنة موكدة لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنية انتهى وهكذا **قال** في المحيط والبدائع والتحفة وقال الزاهدي في المجتبى قال استاذنا الصحيح انه سنة ولم يجر في غير مختصر القدوري انه مستحب فالظاهر انه اراد به السنة كما انه اراد اول الكتاب حيث قال ويستحب للمتوضي ان ينوي الطهارة ويستوعب رأسه بالمسح ويرتب الوضوء فسماها مستحبة مع انها من السنن انتهى وقال النسفي في المنافع شرح الفقه النافع ثم قال في الكتاب يستحب والصحيح انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ذلك وقضائه في شوال حين تركه انتهى فهذا قولان وههنا قول ثالث وهو التفصيل بانه سنة موكدة في العشرة الاواخر من رمضان ويكون واجبا بالنذر بلسانه ولا يكفي مجرد النية وبالشروع وبالتعليق ذكره ابن الكمال ومستحب في غيره من الازمنة وهذا القول هو الذي صححه العيني في شرح الكنز حيث قال قال الشيخ انه سنة وقال القدوري انه مستحب قال صاحب الهداية الصحيح انه سنة موكدة قلت الصحيح التفصيل فان كان منذورا فواجب وفي العشر الاواخر من رمضان سنة وفي غيره من الازمنة مستحب انتهى واختاره الزيلعي في شرح الكنز حيث قال والحق انه على ثلثة اقسام واجب وهو المنذور وسنة في العشر الاواخر من رمضان ومستحب وهو في غيره واختاره ايضا ابن الهمام في فتح القدير وجزم به الشرنبلالي في نور الايضاح والتمرتاشي في تنوير الابصار والمدقق الحصكفي **قلت** لا يبعد ان يحمل الاستحباب في قول القدوري على استحبابه في نفسه والسنية في قول صاحب الهداية على الاعتكاف في العشر الاواخر بمقتضى ولكنه لم يصرح

الاول واحد وهو الاصح المقام الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وقد عرفت من الارغنياني والعيني بالجزم
بتصحيح انه سنة موكدة ومستندها اطلاقها ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد واظب عليه والمواظبة دليل السنة فان قلت المواظبة
دليل الوجوب قلت هذا اذا كان مع الانكار على الترك واما المواظبة مع عدم الانكار على من تركه فهي دليل السنة ولم ينقل
انكاره صلى الله عليه وعلى آله وسلم على من تركه من الصحابة فان قلت لو كان سنة موكدة لما تركه الصحابة مع انه لم
يعتكف الخلفاء الاربعة قلت انما تركوه لوجه آخر وهو ما قال الامام مالك رحمه لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا
رضي الله عنهم وابن المسيب رحمه ولا احدا من سلف هذه الامة اعتكف الا ابو بكر بن عبد الرحمن واراهم تركوه لشدته لان
ليله ونهاره سواء قال السيوطي في التوشيح شرح صحيح البخاري قلت وتمامه ان يقال مع اشتغالهم بالكسب لب[illegible]
في اصحهم فيشق عليهم تركه ذلك وملازمة المسجد انتهى قلت فالحاصل بالبال هو ان الاعتكاف وان كان سنة موكدة
لكنه سنة بالكفاية على الامة ولم يترك الخلفاء رضي الله عنهم للقدح في شيء لان ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كن يعتكفن بعده
امتثالا في بيوتهن لما اخرج البخاري ومسلم والنسائي وابو داود والترمذي عن عائشة رضي ان النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه من بعده انتهى وكفى اعتكافهن
رافعا للاثم اللازم بترك السنة الموكدة والله اعلم قلت ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غير موكدة
الا القدوري في مختصره حيث قال انه مستحب وقد عرفت ماله وما عليه واطلق النسفي في الكنز السنية حيث قال هو سنة لبث
في مسجد بصوم ونية ولا يمكن ان يكون المراد منه السنة الغير الموكدة الا نادرا وهو القول بالاستحباب في المنافع كما قد
نقلته سابقا ثم رايت في رسائل الاركان لبحر العلوم رحمه الله تعالى ما نصه اعلم انه لا شك في مواظبة النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم على اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف ومنهم
الخلفاء الراشدون فالاعتكاف نوع اختصاص وهو انه يلقى جبرئيل فيدارسه القرآن ومدارسة جبريل القرآن
كانت مختصة به فلذا كان للاعتكاف اختصاص فتارك الاعتكاف من الامة لا يلحقهم الاساءة ولذا كان النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يوكد في الاعتكاف تاكيده في غيره من السنن ولا يعيب ولا يعير الصحابة على ترك
الاعتكاف فالاعتكاف اما سنة مختصة به غير موكدة على الامة بل يبقى في حقهم مثل السنن الغير الموكدة او كان واجبا عليه
مختصا به فعله لامتثال الوجوب فلا يكون على الامة سنة بل مندوبا محضا وهذا غير بعيد انتهى قلت هذا التحقيق كله من
عند نفسه والحق عندي هو الذي ذكرت المقام الثالث هل هو سنة موكدة كفاية ام عينا فعامتهم على انه
سنة كفاية لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم ينكر على من تركه من الصحابة بخلاف السنن الموكدة فدل ذلك
على انه سنة كفاية وبه جزم الشرنبلالي في مراقي الفلاح والعلامة الطرابلسي في البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه
الحصكفي وغيره قلت ولم ار من صحح القول بكونه سنة العين ثم رايت انه قال القهستاني في شرح خلاصة الكيداني في
عند تقسيم السنن وقد يقسم السنة الى سنة العين وسنة الكفاية كسلام واحد من جمع وقيل منه الاعتكاف
ورد بانه رواية شاذة والحق انه من سنة العين اخرى لكنه ليس العين الراجحي بحيث حاله والحق ان قوله الحق ليس بحق

وهو القول بالاختصاص وقد بينت ما في ذلك الكلام من الخلل بوجوه في حواشي المتعلقة بشرح الوقاية لصدر الشريعة فليطالع منها فانها كافية بتحقيق المهمات ١٢ سيد دام فيوضه

ثم رايت الدمياطي قد نقل كلام القهستاني في حاشيته لتعاليق الانوار على الدر المختار والعجب انه سكت عليه **المقام الرابع** الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق هل هو سنة كفاية على اهل البلد كصلوة الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كصلوة التراويح بجماعة فظاهر عباراتهم تقتضي الاول ففي مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر عند ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم يلحقهم الاساءة والا فلا كالتاذين وقال الطحطاوي في شرح قول الحصكفي اي سنة كفاية اذا قام بها البعض ولو فرد اسقطت عن الباقين انتهى ومثله في شرح النقاية لعلي القاري وغيره **المقام الخامس** هل هو سنة مؤكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من رمضان قولان نقلهما في مجمع الانهر وقد مال الياس زاده في شرح النقاية الى الاول وتفصيل الزيلعي وغيره الذي دار عليه مدار الحق يقتضي انه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب **قال** العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية لا شك ان الاعتكاف في نفس الامر مستحب انما السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان **المقام السادس** هل السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما **ثم رايت** في حاشية الهداية للجونفوري قال الظاهر ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه روى الامام شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب **ثم قال** ولقائل ان يقول انه لا يطلب بصفة الاستيعاب فالقول بسنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف يؤدي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد والنساء في دورهم لم يكن من يقوم بامر معاشهم وفيه من الحرج ما لا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة وهو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب **ثم قال** وما يقال من ان السنة هي استيعاب العشر ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض مؤديا للمقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض على معنى القول بانه سنة على وجه الكفاية انتهى كلامه **قلت** الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية فلا يحصل الحرج وما اورده من النظر ففيه نظر اذ المقصود من الاعتكاف هو اداء حقوق المساجد وذلك يحصل بفعل البعض كما ان المقصود من صلوة الجنازة اداء حق المسلم وذلك يحصل بفعل البعض والكلام مبسوط فليتدبر **فقد** ثبت من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب يجب بالنذر وغيره وهو سنة مؤكدة كفاية في العشر الاواخر من رمضان على سبيل الاعتكاف **فان قلت** ما السر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر استيعابا دون غيره من الازمنة **قلت** لاجل فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي تعيينها اختلاف كثير على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فعليك به **قال** هذا آخر ما تيسر لي التحرير في هذا المطلب المنيف ولم يسبقني احد في تنقيح هذا المبحث الشريف فلله الحمد وقد وقع الفراغ منه نهار الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت ١٢٨٤ ه

قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین

احمد الله الذی نور الانوار و ضوء الفلک الدائر الدوار علی طبع نور الانوار فی شرح المنار و حاشیة المسماة



بتصحیح کاشف الاستار صاحب الافکار و الانظار المولوی سید محمد معشوق علی سلمه الله الغفار

فی المطبع العلوی لمحمد علی بخش فخر اهل المطابع و التجار

بسم الله الرحمن الرحيم

احمده واصلي على نبيه وبعد فهذه حاشية لنور الانوار في شرح المنار مسماة بقمر الاقمار ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال والحرام ومؤيدة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وايد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح اليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا واجمعها عبارة واشملها نكاتا ودراية ولم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المجال فلما اذا انا وصلت المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ علي الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا علي جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف مأمولهم وانجاح مسئولهم على حسب ما كان يحضر لي في الحال من غير توجه الى ما قيل او يقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي في السعادة والبداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف لعله تيمن بالتسمية الحمد لله كما هدانا الى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله

واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
واجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول او القرآن
يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدى الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدى
اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان
يراد به الاول وان نظر الى انه عدى بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر انا
رسلنا او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو عن محل الصراط المستقيم هو الصراط
الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل احد من غير ان يكون فيه التفات الى الشعب
اليمين والشمال او هو الذي يكون متوسطا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد
صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى
عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه
والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا
مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله
تعم اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص
كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى
لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال
بسهولة والخلق العظيم لعله ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كالجبلة من غير تكلف وقيل
هو الجود والكرم والتوجه الى خالق العباد وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعم والخلق جميعا وهذا
غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعم وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في
محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل

اہل بیتہ او عترتہ او کل مومن تقی وہو الانسب ہہنا لان المص رح لم تعرض لذکر الاصحاب

فی الصلوٰۃ فکان الاولی ہو التعمیم الدین ہو وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود

الی الخیر بالذات وہو یشمل العقائد والاعمال ویطلق علی کل دین والاسلام ہو الدین المخصوص

لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم ولعل فی وصفہ بالقویم اشارۃ الی ان دین الاسلام ہو الموصوف بالاستقامۃ

ثم اعلم ان اصول الفقہ لہ حد اضافی وحد لقبی وغایۃ وموضوع ولما لم یذکرہ المص رح طویناہ علی

غرہ ولکن لا بد ہہنا من ان نعلم ان علم اصول الفقہ علم یبحث فیہ عن اثبات الادلۃ للاحکام

وموضوعہ علی المختار ہو الادلۃ والاحکام جمیعا الاول من حیث انہ مثبت والثانی من حیث

انہ مثبت والمص رح ذکر احوال الادلۃ فی صدر الکتاب واحوال الاحکام فی آخرہ بعد الفراغ

عنہا فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ والاصول جمع اصل وہو ما یبتنی علیہ غیرہ والمراد

بہا ہہنا الادلۃ والشرع ان کان بمعنی الشارع فاللام فیہ للعہد ای الادلۃ التی نصبہا الشارع

دلیلا وان کان بمعنی المشروع فاللام فیہ للجنس ای ادلۃ الاحکام المشروعۃ مطلقا اوان یکون الشرع

اسما للدین فلا یحتاج الی التاویل وانما لم یقل اصول الفقہ لان ہذہ الاصول کما انہا

اصول الفقہ فکذلک ہی اصول الکلام ایضا الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ بدل من ثلثۃ او بیان لہ والمراد

من الکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمس مائۃ آیۃ لانہ اصل الشرع والباقی قصص ونحوہا وہکذا

المراد من السنۃ بعضہا وہو مقدار ثلثۃ آلاف علی ما قالوا والمراد باجماع الامۃ اجماع امۃ محمد

صلی اللہ علیہ وسلم لشرافتہا وکرامتہا سواء کان اجماع اہل المدینۃ او اجماع عترۃ الرسول

او اجماع الصحابۃ او نحوہم والاصل الرابع القیاس ای الاصل الرابع بعد الثلثۃ للاحکام الکثیر

ہو القیاس المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ وکان ینبغی ان یقیدہ بہذا القید کما قیدہ فخر

الاسلام وغیرہ لیخرج القیاس الشبہی العقلی ولکنہ اکتفی بالشہرۃ فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب

قیاس حرمۃ اللواطۃ علی حرمۃ الوطی فی حالۃ الحیض بعلۃ الاذی المستفادۃ من قولہ تعالی ولا تقربوہن

حتی یطہرن ونظیر القیاس المستنبط من السنۃ قیاس حرمۃ تفاضل الجص والنورۃ بعلۃ القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان نصاً على منكري القياس قصداً وصريحاً ولما قال الرابع كان ان الاعلى مرتبة بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجوداً في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعاً لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا التعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافاً اليه للبعض والقرآن

انكان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي ابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروّ او المقرون فهو جنس له وبالبعيد فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اى المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام اولانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة جملة في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن معنى والمكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس لا لتعميم لغير القرآن لان القيد الاخير مخرج له او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم عن قرءة ابيّ ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اى المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة ابيّ في قضاء رمضان فعدة من ايام أخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

وہذا کلہ علی تقدیر ان یکون اللام فی المصاحف للجنس و اما اذا کان للعہد فتخرج القرءۃ الغیر المتواترۃ کلہا المقولۃ فی المصاحف ویکون قولہ المنقول عنہ الی آخرہ بیانا للواقع وقیل قولہ بلا شبہۃ احتراز عن التسمیۃ لان فیہا شبہۃ ولذا لم یکفر جاحدہا ولم یجز الاکتفاء بہا فی الصلوۃ ولم تحرم تلاوتہا للجنب والحائض والنفساء والاصح انہا من القرآن وانما لم یکفر جاحدہا لوجود الشبہۃ وانما لم یجز الاکتفاء بہا فی الصلوۃ لعدم کونہا آیۃ تامۃ عند البعض وانما یجوز التلاوۃ للجنب ونحوہ بقصد التبرک لا بقصد التلاوۃ

وہو اسم للنظم والمعنی جمیعًا تمہید لتقسیمہ بعد بیان تعریفہ یعنی ان القرآن اسم للنظم والمعنی جمیعا لا انہ اسم للنظم فقط کما ینبئ عنہ تعریفہ بالانزال والکتابۃ والنقل ولا انہ اسم للمعنی فقط کما یتوہم من تجویز ابی حنیفۃ رح للقرءۃ الفارسیۃ فی الصلوۃ مع القدرۃ علی النظم العربی وذلک لان الاوصاف المذکورۃ جاریۃ فی المعنی تقدیرا وجواز الصلوۃ بالفارسیۃ انما ہو لعذر حکمی وہو ان حالۃ الصلوۃ حالۃ المناجات مع اللہ تعالی والنظم العربی معجز بلیغ فلعلہ لا یقدر علیہ ولانہ ان اشتغل بالعربی ینتقل الذہن منہ الی حسن البلاغۃ والبراعۃ ویلتذ بالاسجاع والفواصل ولم یخلص الحضور مع اللہ تعالی بل یکون ہذا النظم حجابا بینہ وبین اللہ تعالی وکان ابو حنیفۃ رح مستغرقا فی بحر التوحید والمشاہدۃ لا یلتفت الا الی الذات فلا طعن علیہ فی انہ کیف یجوز القراءۃ بالفارسی مع القدرۃ علی العربی المنزل واما فیما سوی الصلوۃ فہو یراعی جانبہما جمیعا وانما اطلق النظم مکان اللفظ رعایۃ للادب لان النظم فی اللغۃ جمع اللؤلؤ فی السلک واللفظ ہو الرمی وان کان النظم یطلق فی العرف علی الشعر ایضا وینبغی ان یعلم ان النظم اشارۃ الی الکلام اللفظی والمعنی لیس الکلام النفسی ولکن المعنی الذی ہو ترجمۃ النظم حادث کالنظم لانہ عبارۃ عن قصۃ یوسف واخوتہ وعن فرعون وغرقہ مثلا وکل ذلک حادث ثم ہو دال علی امر اللہ تعالی ونہیہ وحکمہ وخبرہ

۷

وهو قديم بلا عيب ولا ريب فافتنبّه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شرع
في تقسيمات اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات
النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا التقسيمات متعددة وتحت
كل التقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجمع اقسام تقسيم مع
اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامهما ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم
هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى
وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم
يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل وهو التقسيمات الاربعة التي بيناها
وتحت كل التقسيم منها اقسام عديدة كما سيأتي وذلك لان البحث فيها اما ان
يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث
او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة
واللغة والطرق هي الانواع والاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل
المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع
كناية عن الوضع فكأنه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث
انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة
على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص
والعام والمشترك والمأوّل لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان
الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او يدل مع الاشتراك بين الافراد
فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأوّل والا
فهو المشترك فالمأوّل في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي مرّ صيغة ولغة

وان كان مفعول نحل التاويل الذی من شان المجتهد والثانی فی وجوه البیان بذلک النظم ای التقسیم الثانی فی طرق ظهور المعنی وخفائه بذلک النظم المذکور فی التقسیم الاول من الخاص والعام ای کیف یظهر المعنی من النظم مسوقا او غیر مسوق محتملا للتاویل او لا وکیف یخفی المعنی من اللفظ خفاء سهلا او کاملا وهی اربعة ایضا الظاهر والنص والمفسر والمحکم لانه ان ظهر معناه فاما ان یحتمل التاویل او لا فان احتمله فان کان ظهور معناه بمجرد الصیغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم یحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحکم فهذه الاقسام کلها بعضها اولی من بعض فیوجد الادنی فی الاعلی ولا تباین بینها وانما التباین بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترک فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم یذکر المقابل فی التقسیم الاول وذکر فی الثانی فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها ای لهذه الاقسام الاربعة بالظهور اقسام اربعة اخر تقابلها فی الخفاء فکما ان فی الاول بعضها اولی من بعض فی الظهور کذلک فی المقابل بعضها اولی من بعض فی الخفاء فیوجد الادنی فی الاعلی وهی الخفی والمشکل والمجمل والمتشابه لانه ان خفی معناه فاما ان یکون خفاؤه لعارض غیر الصیغة فهو الخفی او لنفس الصیغة فان امکن ادراکه بالتامل فهو المشکل وان لم یمکن فان کان البیان مرجوا من جانب المتکلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسیم کذا التقسیم الرابع یتعلق بالکلام کما ان التقسیم الاول والثالث یتعلق بالکلمة کما هو الظاهر والثالث فی وجوه استعمال ذلک النظم ای التقسیم الثالث فی طرق استعمال ذلک النظم المذکور سابقا من انه استعمل فی معناه الموضوع له او غیره او استعمل مع انکشاف معناه او استتاره وهی اربعة ایضا الحقیقة والمجاز والصریح والکنایة لانه ان استعمل فی معناه الموضوع له فهو الحقیقة او فی غیر الموضوع له فمجاز ثم کل منهما ان استعمل بانکشاف معناه فهو الصریح والا فهو الکنایة فالصریح والکنایة یجتمعان مع الحقیقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام القسم الثالث فی وجوه استعمال ذلک النظم وجریانه فی باب البیان فجعل الحقیقة والمجاز باعتبار الاستعمال والصریح والکنایة باعتبار الجریان وجعل صاحب التوضیح کلا من الصریح والکنایة قسما من الحقیقة والمجاز والرابع فی معرفة وجوه الوقوف علی المراد ای التقسیم الرابع فی طرق وقوف المجتهد علی المراد والمعنی کما کان الظاهر من مفهوم

لكنه يؤول الى احوال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهي تعم ا
الاستدلال بعبارة النص واشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو
عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص
والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وما لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة
على ما سيجيء انشاء الله تعالى ولبعد معرفة هذه الاقسام تقسيم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين
الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي ماخذ اشتقاق
هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول
وقس عليه ومعانيها المعنى هو المعاني الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
والعام هو انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص الظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي معرفة ان ايها قطعي وايها ظني وايها يوجب التوقف فالخاص
قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه يوجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين
والتقسيمات خمسة وهذه التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاقسام القرآن وهو علمية لتحققها
ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام تبعه المصنف لكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في
آخره على سننه فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط
ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل
وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك ويخرج عنه بقوله على الانفراد
لان المراد انه يكون المعنى منفردا عن الافراد بمعنى آخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على
الاصل لان اطلاق النظم على الاقسام ليس مختصة بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيم تادبا لان النظم في
الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فلانه ان كان منكرا في التعريف في اصطلاح المنطق لكن

١١

لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بقيد كل فرد هو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين التقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون خاصا بحسب المعنى وان كان ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين وهذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين فانهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المص عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي ثمرة المرتب عليه ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشئا عن دليل وعالم ايضا خاص لا يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبتت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متفرع للحكم الاول وكانهما متحدان لكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم وتمهيد لتفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشئ بلا دليل فيكون محكما كما يقع جاء زيد زيد نفسه وبيان التغيير يحتمله كل من القطعي والظني كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وكذا بيان التبديل يحتمله الخاص بالنسخ فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض ثم شرع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق التعديل الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين من الركوع والسجود وجعله فرضا واكرعوا واسجدوا على سبيل الفرض

كما الحقه ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال ان الحديث يلحق بيانا بالنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عليه عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح بما هما خاصان وضعا لمعنى معلوم

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بياناً للخاص لكونه بيناً بنفسه فلا يكون الا نسخاً وهو لا يصح باخبار الاحاد غايته ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجباً كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بيناً بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله عم الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بياناً له لكونه بيناً بنفسه بل يكون نسخاً وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فينجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق

والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بيناً بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوّله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن في وقت عدتهن ولما كان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوّله ابو حنيفة رح بالحيض لان قوله تعالى ثلثة لفظ خاص

لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر كانت
العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب تلك الطهر من العدة او لا فان احتسب
منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرئين وبعضا من الثالث لان بعضا منه
قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلثة اخرى سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا
وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض
والطلاق في الطهر لم يلزم شئ من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي
وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء
بدون ملاحظة قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان
يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد
فانها نص في مدلولها واما قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن
بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه ليعلم انها
غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لانه لم يعلم ح
انها حامل لتعتد بوضع الحمل او غير حامل لتعتد بالحيض كذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا
الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فتطول
العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن تستنبط
من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها
ان شئت ثم ان المص رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها
منها ما تم الآن وثلث منها ما يجيء اورد في الاربعة والثالثة باعتراضين للشافعي رح علينا ثم
جوابهما على سبيل المعترضة فقال ومحللة الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وهو
جواب ان يورد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال ان بدئ من مقدمة هي ان من طلق
امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من الاثنين او واحد يعني طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنتين ثم تصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنتين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين الطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان المتمسك في هذا الباب قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث لا تاثير للغاية فيما بعد فلم نعلم ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح انا نجعل الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام أتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي الزيادة به على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص كذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها أتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل أتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد مستقلا واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث

مطلقا ففيما كان المحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصنف رح ولبطلان العصمة عن المسروق لقوله جزاء لا لقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلك وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا لا عند الهلاك ولا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اخذ السارق السرقة يبطل بقبيل السرقة عصمة المال المسروق من المالك ويصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته حقيقة واذا كان كذلك فقد شرع جزاء جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال حتى انه اذا كان المال موجودا في يده يرد الى الاصل العصمة ولان جزاء يجب بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا احتياج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا بعينه ما ذكرته في التفسير الاحمدي فكفاك هذا ثم ذكر المصنف رح لهذا البيان التمثيل بقوله الثلاثة الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي الحل بين الخالص قطعي حيث الاثنتين تبلغ يعني ان ايقاع الطلاق على المرأة بعد ما خلعها حلال فالمشائخ رح مباينة ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده حتى يتحقق بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الذي

ى اي صاحب التوضيح ١٢

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج امساك
بمعروف اي احسن العشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة
الخلع فقال فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان ظننتم يا ايها الحكام ان
لا يقيما الزوجان حقوق الله من حسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصت نفسها من الزوج و
طلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني الطلاق
لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها و
فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة
معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقبت
الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع ايضا طلاق فحينئذ يلزم ان تكون الطلقات اربعا على قوله
الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه لكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل
مندرج في الطلقتين وكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا بغير مال فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان
او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية
وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي لم يكن كذلك
انه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم لكن يرد ان هذا الكلام انما يصح اذا كان التسريح باحسان
اشارة الى ترك المراجعة كما حررت اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام
قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون معنى قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى
ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها
ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا ما صفا بالي والبسط في التفسير الاحمدي ويجب مهر المثل بنفس العقد في
المفوضة عطف على قوله يصح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل
البيان يجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهي بكسر الواو

١٨

فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان المرأة التي فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي او الموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مفعول له ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد و بيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قدرنا عليهم في ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع للتقدير وكذلك على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند ... فعلم ان المهر مقدر في علم الشارع ...

وكذا الفقه عليه قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقييد خاص ان كان التقدير مجملا محتاجا الى البيان
وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح الفرض ههنا بمعنى الايجاب
لا التقدير لئلا يلزم عطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد به التقدير الا المستو
وجوبا في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير
فرضنا ما ان اي فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم ان تكون بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا كذا قالوا ثم ذكر المصنف دلائل
كل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم
فقوله عملا تعليل لقوله صح الخ على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة
الاولى وقوله القرآن تبتغوا باموالكم ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة
الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه
وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره
على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى
معلوم وهو الطلب على الوجوب فالقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ
وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء وبقي فيه النهي فلا يخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل
كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا لكن
يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل وبعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع او لا
سواء ام لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء
لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز
لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول والمقصود ليس مجرد الاستعلاء بل الزام
الفعل وهو لا يصدق الا على الوجوب فخرج التهديد والتعجيز ونحوهما وتخصيص هذه الصيغة لازمة بيانا لكون الامر مختصا بصيغة
مراد الامر هو الوجوب بصيغة لازمة للمراد الغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب ولا الوجوب الا
من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك انه لا ينبغي ان يحمل الباء ههنا على طريقة تعليم

١٩

خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب ودال للاباحة والندب نفى الاشتراك
ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما بغير الصيغة وهو
الفعل وهذا نفى الترادف او يقال ان الباء دخلت على المختص كما هو اصلها الا انه يفهم منه المراد
بغير الصيغة وهو الفعل فيكون ايضا نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون ح
ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفى الاشتراك قط فينبغى
ان يحمل اللازم على اللازم المساوى اى لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فيفهم
ح نفى الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفى الترادف قصدا فقال حتى
لا يكون الفعل موجبا اى اذا كان المراد مختصا بالصيغة لا يكون فعل النبى عليه السلام موجبا على الامة
من غير مواظبته عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعى رح فانهم يقولون ان فعل النبى عليه السلام
موجب اما لانه امر وكل امر للوجوب واما لانه مشارك للامر القولى فى حكم الوجوب هذا الخلاف بيننا وبينهم فى
كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا له ولا خصوصية له والا فعدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع
النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا لانه عليه السلام نهى اصحابه عن صوم الوصال وخلع
النعال اى وانه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم فقال ايكم مثلى انى ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى
يعنى انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولى قوة روحانية من عند الله تعالى الطعم عنه والسقى
من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب ولهذا قرأ الائمة
المجاهدين يفطرون بشربة قطرة فى الاربعاءات ليخرج عن الكراهة وهذا فى صوم الفرض والنفل سواء وروى انه
عليه السلام كان يصلى باصحابه فخلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرنى ان فيهما اذى او قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه فيهما ذا تمسكات ابى حنيفة رح واما الشافعى
رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب لا لامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى فيجب متابعة افعاله لازمة لامته

فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب يستفاد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي اي بالفعل اذ لو
كان الفعل موجبا للاتباع بمجرد رؤية الفعل لم يحتج الى هذا القول اصلا وقال آخره على سبيل الترقي ان الفعل
قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانا اطلق اسم الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشد انما يوصف بالسديد فاجاب المصنف عنه بقوله وسمى الفعل به لانه
اي سمى الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
من نفي المراد ضمنا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال موجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف
كما ذهب اليه البعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ثم لم يذكر دليل المذهب لانه
يفهم مما ذكره آنفا اما قائل الندب يقولون ان الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وما هو الا الندب
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب انما يكون [illegible] الاذن
وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر مستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم نعمل به فيجب التوقف حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة خلافه فاذا قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام مثلا كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله موجبه الوجوب يعني حمل على من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب تفتيش العقل مع العادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا [illegible]

٣٢

وحسن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حجة عليهم في

ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن على المجاز ثم شرع في بيان

دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء

الاختيار عن المأمورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله

امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان

يكون لهم الاختيار من امرهما ان شاؤا قبلوا وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بامرهما

ولا يكون ذلك الا في الواجب وقبيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس

اللعين اي اي شيء منعك من السجود حين امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء

الخيرة اه اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين

يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام

وتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا او عذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب لكن

يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع واي دليل يجوز ان يكون المخالفة على

وجه الانكار عن الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى بيان

ومصادقته على المطلوب ان المخالفة في استعمال الائمة انما تطلق على ترك العمل به فتامل ودلالة الاجماع

والمعقول عطف على ما قبله في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول اي ان عليه فهو حكاية تقلد

معطوفة على بعض من سياقتها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل امر

ان يطلب فعلا امر وهو الطلب بالفعل لا جزما والكمال في الطلب هو الوجوب والاصل نفي الاشتراك

فتعين ان موجبه الوجوب انما قال بدلالة الاجماع ولم يقل بالاجماع لان الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب بل يختلف فيه

بل انما الاجماع على شيء يدل عليه كذا الدليل المعقول دال على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال

كلها اي الماضي والمستقبل والحال وضعت لمعنى مخصوص فينبغي ان يكون الامر كذلك دالا على معنى الوجوب ليبين هذا ويستقل بالحكم

بل الاثبات يكون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعنى ان الحكم ... الفعل ... بالعلم ... الوجوب بما يستحق

ذلك و قد نقل فى بيان النصوص المعقول وجوه اخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف فى بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فماذا

حكمه فقال و اذا اريدت بالاباحة او الندب اى اذا اريد بالامر الاباحة او الندب بعد ما عدل عن الوجوب فقد اختلف فيه فقيل

انه حقيقة لانه لبعضه اى ان الامر حقيقة فى الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما لبعض الوجوب و

لبعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك

والاباحة هى جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما

مستعملا فى بعض معنى الوجوب و هو معنى الحقيقة القاصرة التى اريدت بلفظ

الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاوز اصله اى قيل انه ليس بحقيقة

رح بل مجاز لانه قد جاوز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع

حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع

جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذى هو جواز الفعل فقط ظن انه

مستعمل فى بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا

ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق

ان هذا الاختلاف فى لفظ الامر او فى صيغة الامر فمذكور فى التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما

فرغ المصنف عن بيان الوجوب و حكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال

ولا يقتضى التكرار ولا يحتمله اى لا يقتضى الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب

اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعى رح يعنى اذا قيل مثلا صلوا كان معناه

افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب بعضهم الى انه يوجب

التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا هذا يا رسول الله

ام للابد فهم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه

فسال و ذهب الشافعى رح الى انه يحتمل التكرار لان لفظ مختصر من طلب الفعل بمصدره والنكرة فى سياق

تختص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن به بالفرق بين المحتمل والموجب بلا نية والمحتمل يثبت بالنية

ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ردّ على بعض اصحاب
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطّهّروا
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله لا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد
حيث انه مدلوله بل من حيث انه متنوع اليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة لانه لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي ليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت المنكوحة امة فحينئذ يصح احتمال الثنتين في حقها لانه كل الجنس في
حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فحينئذ انما تقع ثنتان للعمل بالعبارة
تفصيلا قبيل البيان لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ... فقال
لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من اطلبي
فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد ولا يحتمل العدد كيف يحتمله ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فالحاصل
ان لا يحتمل العدد عند ... الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية المثنى ...
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق ... بالجنسية الفرد الحكمي ...
وللماسلو فلا العلم ... الفرد الحكمي الا في آخر العمر وما تكرر من العبادات فانما ثبت لا بالامر ... علينا ...
اذا لم يحتمل التكرار ... فبأي شيء يتكرر العبادات ... فيقول ... من العبادات

ليس في الاوامر بل بالاسباب لان تكرر السبب يدل على تكرار المسبب فانه كلما وجد الوقت وجب
الصلوة ومتى ياتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم
يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما
هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل
سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان للخلاف الفقهي
رح في اصل كلي على وجه تضمين الخلاف في المسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل كلام الامر التكرار سواء
كان امر الشارع او غيره تملك المراة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك
وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المص تقريبا بان الامر بمنزلة اسم الفاعل
لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال كذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل
بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون بيان وجه التشبيه
وقوله يدل الخ حال اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم
الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسيأتي بيانه حتى لا يراد
بآية السرقة الا فرد واحد والفعل الواحد لا القطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار
والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا
ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه
فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على
المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات الى آخر العمر غير مراد فيتعين الفعل الواحد
لا القطع الا يد واحدة ايضا فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا لا يحتمل العدد فلا تقطع اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع
الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرض بها في الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر واما اليد فانها
متعرض بها في الآية وتعيين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد اذ لا يجوز الزيادة على الكتاب كذا في

٢٥

المحل المعين الذي تعين بالاجماع بخلاف سجدة التلاوة فانه كلما يؤدي في غير المعين يجوز لان البدن صالح للاداء

دائما فلما فرغ المصنف عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب فهو عام من جوب الاداء ووجوب القضاء فالاداء هو تسليم

عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم الا ان الافعال

اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام عبارة تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض

عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان المراد بالامر متعلق بالتسليم لا بالوجوب ولهذا

بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه

في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض كذا الى قوله المستحق لان قيد بالامر

يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء يعني وجوب قضاء وهو تسليم

مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي حل ادائه في غير ذلك الوقت كان ينبغي

ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده وبل كلاهما اسد

والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده

به لشهرته او لكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فلانه يقضي اذا لزم بالشروع ثم لم يبق نفلا بل صار

واجبا لكنه لو نوى مع انه ليس بواجب فينبغي ان يقيد بقوله عين الواجب لتناول تسليم النفل هكذا

قيل وفيه وجوه أخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل

٣٦

كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت
ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان أؤدي ظهر الامس استعمال القضاء
في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة
لا تقضى لانه ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء مستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن الاتمام
وتحصيل بما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية والتعيين الا في الاداء كما قال
الشاعر الذئب يؤدي للغزال يأكلها اي يختله ليغلب عليه اما اذا علم شعبان يظن انه من رمضان الى نحوه
لانه اداء قبل السبب ان صام شوال يظن انه من رمضان يجوز الا انه قضاء بنية الاداء بل لانه انما
بنية القضاء انما النظر في ظنه ومن فقهم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء
ام لابد له من سبب على حدة فنبه المصنف بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي
القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا
وعامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لابد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب
للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الى غيره على وجوب القضاء لا حاجة الى
نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل هما ورد للتنبيه على ان الاداء باق
في ذمتكم بالنص السابق غير المسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده
سقط فضل الوقت لا الى مثل ضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعدينا لحكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص من المنذورة
من الصلوة والصيام والاعتكاف عند الشافعي رح لابد للقضاء من نص جديد يوجب سوى نص الاداء والقضاء
الصلوة والصوم عنده لا يمكن الا بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر والمراد بالنص انما يثبت القضاء بسبب المفوت
الذي لم يقم مقامه نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينهم الا في الفوت فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعندهم لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت لا الظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت فقضاء الحضر في السفر اربع كما ان قضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو ان من نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو غير صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في رمضان الثاني كما صح الاداء في رمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او يسقط القضاء اصلا للعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني ان من نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو غير النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود بمجرد نذر الاعتكاف لكن شرف الرمضان الحاضر عارض لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض فلما فات شرف رمضان عاد الصوم الى الكمال وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم غير النفل فكان يمكن حكم من بعد لقوله ان صح هو النفل واعتكفوا فيه الحيوة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل الحكم الى هذا الرمضان الثاني في انما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال والاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء في هذا التقسيم لان الاقسام تقابل فيما بينهما وينبغي ان يقول الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء يعني الاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت

الاداء على جهة وقد فعله بجهة اخرى قوله من حيث التزامه اي من حيث انه التزم الاداء على جهة واداه على جهة اخرى ق

ولا من حيث التزامه وتعني بشبيه القضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ونعني بالكامل ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علّم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهر ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بانه كان اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصر للتوضي ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام لم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فانه لم يتقيد بمسافر كل ثم لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضه اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال ومنها رد عين المغصوب ای من انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه على الوصف الذي وقع عليه العقد وردّه مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او الدين بان غصب عبدا فارغا عن الدين او الجناية فجنى عند الغاصب ثم سلمه

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض فهي اي الكل الى المغصوب وفي المبيع في ما اذا هلك عند المشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه اداء ولو دفع المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن لانهما عيب عنده وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء شبيه بالقضاء اي مهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلم اليها العبد بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فانه اذا كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة وتمليكك اذا آتيتنا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل البيع بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بالعدم ولا ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل الاداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات فانه الاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول ومثل غير معقول كما هو في الاداء اي التقسيم الى اقسام وكذا قيل القضاء انواع ايضا محض وما في معنى الاداء بمثل معقول ومثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه شبه الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء ما يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا يدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن كيفيته لان العقل قاصر عنه هذا القضاء لا بد فيه من سبب

جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لاجل كبر لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين الصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الاحمدي وقضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالاداء يعني ان من ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع اليدين لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فينبغي ان يحافظ كلاهما حسب ما يمكن واما رفع اليدين في التكبيرات فوضعها على الركبتين في الركوع وكلاهما سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يأتي بها فيه عند ابي حنيفة رح لا عند ابي يوسف رح فانه يقول لا يأتي بهذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط جواب سؤال مقدر تقريره ان الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان تقتصروا عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة وانكم قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدي لعوض كل صلوة ما يفدي لكل صوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة توجد في الصلوة ايضا وهي العجز فالصلوة نظير الصوم بل اهم منه في الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى

فيها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق بالمشية فكذا اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء يرجو القبول منه ان شاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذرها الفقير او اشتراها و استهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سوال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا لا يكون له قضاء و خلف عند الفوت والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة او الشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما انتقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون باطيب الطعام وهو عند الله اللحم المزكي المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة المكرم فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل بنفسها وعملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل وعملنا بذلك اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال و منها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا و استهلكه و وجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول للاصل اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي فهذا تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر الا انه مثل هذا يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاءها

منفردا قاصرا فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل لا
حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال الخ النظير للقضاء بمثل غير معقول فان
ضمان النفس المقتول خطاء بكل الدية والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او بعضها غير مدرك
بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله
لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة واداء القيمة
فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء
اي اذا تزوج الرجل امراة على عبد بغير عينه فح ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء
وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد
في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة
ادنى وكثير القيمة اعلى والوسط ما بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء
حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المراة على قبول القيمة كما لو اتاها
بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف رح تفريعين
لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا ان للولي فعلهما اي
لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم
قتله قبل ان يبرء ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل
بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل
ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفى عن بعض موجبه قصاصا كما اذا عفى عن كله وعندهما لا يقتص
الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يتخلل برء بينهما
وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما
ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهي
اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني لعدم البرء فهما جنايتان اتفاقا

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطاء ولكان قبل البرء فان كان احدهما عمدا والآخر خطاء لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده هذا كله اذا صدر عن شخص واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل والصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فحينئذ لا بد ان يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بالقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه كان الاصل اذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل العين واذا عجز عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن لا يظهر ذلك العجز دون الخصومة ثم انه لما انساقت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبنا خلافا للشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمد رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك صورته رجل غصب سالما عبدا وركبه مدة مراحل ورده بعينه او لم يركبه بل حبسه فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع لشيء اما بالمنافع فظاهر لانه لو تضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين ركب وركب وبين حبس وحبس واما بالمال فلان المال اعيان

فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين فلا تماثل بينهما ولو ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا تاثيرا في ايجاب الاصل الفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول بضمانها بالمال بعقد العرف في كراءها اي تلك المنافع قياسا على الاجارة ولا بد من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف فلم يذكر الهلاك وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما تخبط فيه كثير من الناس القصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه ليس له مثل حتى يقال ان الاجنبي ضيعه فيجب عليه الدية كما قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه اصلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم نعم يضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بان فلانا طلق امراته بعد الدخول فحكم القاضي عليه بالمهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا وما الفيا عليه شيئا الا انهما ابطلا ملكه في المراة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح ليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشرع حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة اشرفه ولا بالخروج التفريق اصلا وعند الشافعي رح يضمنان مهر المثل لانه لا فرق في التقوم بين الدخول والخروج وانما تقومه في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان تكون

او طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اتلفا نصف
المهر من يد الزوج اعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء
شرع في بيان حسن المامور به فقال لا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان
يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر
بالفحشاء هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبيح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري
الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن لعينه الى غيره وتقسيم كل منهما
اقساما فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنه في ذاته بان
وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله اي لا يقبل
ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا وما مورا به على المكلف وواجبا عليه او
يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين وانما
جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعد لكن في التقسيم مسامحة والصواب
ان يقول وهو اما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله
وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف
فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا
بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط
ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق
ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان
الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من
اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال ثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة نحوه
والكانت الكميات وتعددها الركعات والاوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل محتاجا الى الشرع

وقد نبهت انا لاسرارها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت (اي الزكوة) لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و اتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن لشرف المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كأن هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير الكائن به لا دخل له فيه وهو ثالثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى به ويكون حسنا لحسن في شرط بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم وامثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد بعد المامور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا لحسن في شرطه وهو القدرة يعني لا يكلف الله تعالى لاحد من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن بهذا القسم ليس بقسيم في الحقيقة ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا لكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغي ان يقول بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق او الصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فبهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير لكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المتعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعل لهذا لم يقيده به ثم بعد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير باداۓ فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتاد بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لوجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير باداۓ فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله انما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب انما حسنت لزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود ولا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم ويحصل بمجرد صلوة الجنازة لا الفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها محض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به ان قدرت المضاف قلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لا يتادى ويتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنه لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى بالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية تكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس من التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

مع الفعل لم يوجد فلم توجد القدرة قوله لانه اي لان القدرة الحقيقية قوله بها اي بالقدرة

فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجيه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فالجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم تنقسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي تمكن بها العبد هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوع عام او حد نوعيها مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن العبد بهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر بازدياد لفظ ادنى افتراق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد توهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال عن الاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة يقول في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الا دون توهم الوجود لا تحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله تعالى يؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء

حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس المراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدث هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من علي رض كما ذكر في كتاب السير هذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى انما يظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول والنوع الثاني كامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا ميسرا لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى انه اوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي اجعله ضيقا من الابتداء لا انه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية

ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب اذا انتفى القدرة انتفى الوجوب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فلن يبقى بدون القدرة فيتبدل اليسر الى العسر فلهذا تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه لانه تبقى عليه زجرا له على التعدي هذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب يبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر فاداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام الخارج لبقاء الاعشار عندكم دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كلا او بعضا بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه [illegible] وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه تشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك

فاذا عُطّل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يغني بالتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري لكن اذا لم يعطّل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض لا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد يجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب بقي عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي رح كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان حكم ازداد مناسبة واطراداً فقال ثم هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه استجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعاً بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اي ذا اداه ويقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به بحصول الامتثال على ما كلف به الا يلزم تكليف ما ليس بالطاقة ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده بعيد كما ان الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر بحج صحيح في العام القابل امر مبتدأ وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع انه

مكروه شرعًا والطواف محدثًا مامور به مع انه مكروه شرعًا قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المامور
به بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثًا ومثل هذا غير مضر واذا اعدمت
صفة الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافًا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بما مر
من ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا انتسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي
في ضمنه ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا
ثم انتسخت فرضيته وبقي استحبابا الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجبا على بني اسرائيل وقد انتسخ منا فرضيته وجوازه و
هكذا القياس في صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء
وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد انتسخ وجوب
تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور
به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال الامر نوعان مطلق عن الوقت اي عن تحديدها
امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب
اي ملك المال والراس مع الشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا تقييدان بوقت يفوتان بفوته
بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي الامر
المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه
من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه ياثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قضاء وعندنا لا ياثم الا في آخر
العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه
بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه
بالنقض ويكون مناقضا للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون
الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له

بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح الماهية قبل وجوده ويفوت بفوته

والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر

الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت

لان في كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في

كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا

يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة

فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط

فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا

ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب

تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة

واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب

على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم

على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي الايجاب

القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل

وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت

لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وانما يؤدى في الوقت لا يكون ظرفا اذ

الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب

هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله

المصنف بقوله هو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الجزء الناقص عند

ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بالمسبب فان ادى الصلوة في اول الوقت

يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي يلي التحريمة سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من
الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء
صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر
رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في
صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا
الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه
اداها كما وجبت فح كان تحوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول والجزء الناقص لان الجزء الاول
والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان تقتصر
على الان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور مصرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى
استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه وصرح بكرهه هذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت
واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع من جعل كل الوقت سببا وهو
كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة فلا تؤدى
الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني ان
سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت
وهو الوقت الكامل فقلنا لا يتأدى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت
سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح القضاء الا في الوقت الكامل ويتادى
عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول اتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو
سبب الوجوب فيؤدى ناقصا كما وجب لا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مدها بالتعديل
والتطويل الى ان غربت الشمس فلا يخرج الصلوة فقد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما
يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدى في تمام
الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط فجعل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط لضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب نوم او نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض وفي الاصل كان سعة ولا تعيين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين اداء اول الوقت او اوسطه او آخره لا تعيين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث في اليمين فانه تخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غيرها عينه او لا يكون موديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت والفرق بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا ثم اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لصوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصوم يومه وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فيصير غيره منفيا اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بان يقول الصوم غدا نويت لفرض رمضان الا ان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي لا بد من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رح لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين من الله تعالى فيخير الاسود وسطها

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق اي فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضا بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان العامد والمخطي سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من قوله رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه بتخيير بعد ذلك من الاكل صح عن واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر مثل النفل وفي المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام تحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استطلاق البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان في النفل عنده روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي في صوم النفل للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخص الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان في شعبان يصح النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر للتيسير فالى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصح فيه الى منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له لا سببا كقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم لتعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ

والنذر المطلق فان نفعه معيار له وليس سببا لوجوبه انما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك النذر
المطلق في هذا المعنى انما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين مع عدم احتمال الفوات ولذا قيد به الظاهر
ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام
وان قالوا ان النذر سبب للوجوب فالحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام ولقضاء رمضان في
بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان
ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة
وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي وهذا محل اشتراط نية
التعيين لا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي تشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول
نويت للقضاء او النذر ولا يتأدى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا تشترط فيه تبييت
النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل لصوم آخر
وهو القضاء او الكفارة او النذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتأدى بمطلق النية ونية النفل ولكن لا يتأدى
بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه
الى واجب آخر ايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوت بل كلما صام لم يكن الا اداء لان كل العمر محل له عندنا
وعند الشافعي انه لو لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون
بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤديهما في الوقت المعهود فيكون
قضاء او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني او يكون
وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من جهة والظرف من جهة ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا
المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض
عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا من هذا الوجه فيكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد
يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة
فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

٤٧

ونية النفل قوله ولكن لا يتأدى الخ فان بين ايجاب العبد وايجاب الله تعالى
قوله وجب آخر من القضاء والكفارة قوله فيأدى
في النذر المعين قوله بل كلما صام لم يكن الخ فيما مر الى ان
المراد بعدم احتمال الفوات عدم القضاء ولذا قال كلما صام
كان اداء لا قضاء وليس المراد انه لا فوت اصلا فان الفوت
قد تحقق بالموت قال الاولين اي ما كان الوقت
فيه ظرفا وسببا وما كان الوقت فيه معيارا وسببا قال
مشكلا اسم فاعل من الاشكال بمعنى الاشتباه
كالحج التحقيق ان هذا القسم الرابع لا فرد سوى وقت
الحج فانه ذكرت نظرا الى الامكان العرف لما
عداه قوله على ما سبق اي على قوله اما ان يكون الوقت
ظرفا قوله وقت الموقت الخ ايماء الى ان ضمير او يكون
راجع الى الوقت

يكون الوقت مضيقا للبداءة ان يحج في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح اي لا بد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان الحيوة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد عند محمد رح فيرخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول الحج فيصير فاسقا مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا اداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت او ادرك عاما ولا يأتي به مردود الشهادة لكن كلما ادى يكون اداء لا قضاء ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل بين هذا حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضا لانه سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان شبيها بالمعيار والظرف فاخذ شبها من كل منهما فمن حيث كونه معيارا اخذ شبها من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة فلا يتأدى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع

في بيان كون الكفار مأمورين بالامر ولا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه ومواطاة القلب اللسان ونحو ذلك وكذا هم اليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص انما كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما نتعامل بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا فانما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

بالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع من الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة بهذا قالوا وقد فسر في التفسير الاحمدي باطنب من هذا وتفصيله اما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم انهم لو صلوا فيعقد الايمان تقتضي تبعا للعبادات وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام وتصحيحه انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس صرح بها لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لا جرم كانوا مخاطبين ولما فرغ المصنف عن مباحث الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي التفصيلات كما مضى في الامر غير انه جمع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول الا انه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر

لكنه ثم ان في النهي تقسيما بحسب انقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله وهو اي النهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اي يكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح مجاورا للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى قبيح هو في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث عن اهلية الاداء وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف للصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل ايضا فاسد لم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه في القسطاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع كبيع الغائب يفيد الملك بعد القبض

ومثله وطى الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطى بان يوجد الوطى بدون الاذى والاذى بدون الوطى كذا الصلوة فى الارض المغصوبة مشروعة فى ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بان فى ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلى ثم لما فرغ عن تقسيم النهى اراد ان يبين ان اى نهى يقع على القسم الاول واى نهى يقع على القسم الآخر فقال والنهى عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها وماهيتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد ان حسيتها معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع فالنهى عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطى حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسى لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذى اتصل به وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اى النهى عن الامور الشرعية يقع على القسم الذى اتصل به القبح وصفا يعنى يحمل على القبح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية لغة وورد الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك فى الاصل وزيدت عليه فى الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستأجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهى عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفى الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضى بسطا وهو ان فى النهى عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعى رح انه يقتضى القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما يأتى ونحن نقول ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهى عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب عليه ان لم يكن ثمه اختيار يسمى فى تلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يمكن فى الكوز ماء يقال له لا تشرب فهذا النفى وان قيل له ذلك مع وجود الماء يسمى نهيا فالاصل فى النهى عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت فى النهى اقتضاء ضرورة حكمة الناهى فينبغى ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى اعنى النهى لانه

اذا اتخذ القبح لعينه صار النهي نفيا وبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي يفيد الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكلف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح فيه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل في جانب الشارع ومنع ما نهاه عنه فيكون باطلا وذو نافية وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون في ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما في القسم الاول والشافعي رح اذا قال بكمال القبح اعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضي وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام

ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كانت الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو المعاوضة مال بمال وفيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين هذا مشروع باعتبار ذاته اذ هو بيع العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على ابي حنيفة رح هو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان النهي ههنا لم يقع على القبيح لغيره بل على القبيح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي

٥٢

٥٣

بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كالنسخ للمشروعية لعدم محل النهي اذ محل البيع هو المال وهو لا يبقى مالا ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يجعل رفع الاباحة الاصلية ورفعها في الجاهلية او في الشرائع السابقة ليسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف ع وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شرع في بيان مذهب الشافعي رح يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله لا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اي حال كونه قائلا بكمال القبح هو القبح لعينه والحوله لا اي جل قوله بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قوله بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله لا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريراتنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي رح على مقدمة نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي لان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه لا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة فانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة ام الموطوءة على ابنه وحرمة الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان الوطي الزنا مفض الى الزنا والزنا مفض الى الولد

والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات اى يحرم على الولد او الاب الواطى وابنه اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فيحرم قبيلة المرءة على الزوج وقبيلة الزوج على المرءة لان الولد انشاء جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد بكماله الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطى والواطى جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغى ان لا يجوز وطى الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك فعا للحرج وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد الملك عطف على لا يثبت وتفريع ثان للشافعى رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا لامر مشروع هو الملك فاذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان عندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية فى يده وينفذ بيعه الماضى لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقى فى ملك المالك لاجتمع البدلان فى ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا فى المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا احد وهلك فى يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعى رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغى معصية وحرام فلا يكون سببا لامر مشروع وهو الرخصة فى افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصى جميعا لان السفر ليس بقبيح فى نفسه بل القبيح هو المعصية المجاورة له المنفكة عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعى رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه الى دار الحرب حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان العصمة انما تكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه فى دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل غير معصوم فكان مباحا وان كان معصوما قبله ثم تملكونه وقد ثبت ذلك باشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم الآية سماهم فقراء بمكة وانما سماهم فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص حكاية وقضية شرع فى بيان العام فقال

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن اللفظ الموضوع لان العموم
لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص فقوله يتناول افرادا خرج الخاص اما خاص العين
فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين
وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج
به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود وعلى سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام
لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل
الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى
المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق
لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كلاهما عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون
الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله
يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى
يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا
الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان
العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه
فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول انه احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض
كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام
لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا
عن البول والعرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة الشيء هي موضع بعرفات وحديثهم ما روى انس
بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله
عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل
فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث

خاص في بول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل
شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فانه عام لماكول اللحم وغيره
فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي
وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث
الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها
عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص في بول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا لكن
العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي
تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام اذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص
منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تفريع لمقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص مسألة فقهية وهي
انه اذا اوصى واحد بخاتم لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بالفص من ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة
للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السوية وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان
العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة
والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في
حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا لتساوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا
لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني
البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حيوته فكان الموصول والمفصول سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما شيئان مختلفان
بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في نوع العام من
يختلف فيهما الشارح مع ابي حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح لكن ليس تعريره الاول في محله هو
قوله لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عمدا او نسيانا فينبغي ان يحل متروك التسمية عمدا

٥٧

كما ذهب اليه الكرخي رح لكنكم خصصتم الناسي منه اوقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد
فقط فلنا ان نخص العامد منه ايضا بالقياس على الناسي او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم
الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان مذبوحا باسم الاصنام تقرير الثاني ان في قوله تع ومن دخله
كان آمنا كلمة من الفاظ عامة شاملة لمن دخل في البيت ابتداء قبل الجناية او بعد قطع اطرافه او دخل في
البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم منه الذي قتل في البيت لانه
يقتص بالدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص منه هذين في البيت فلنا ان نخص الصورة
الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل احدا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين او بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم فلم يبق تحت هذا العام الا الآمن من عذاب النار
فاجاب المص رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله
كان آمنا بالقياس او خبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه بالقياس على الناسي او بخبر قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت
بعد قتل عن قوله تع ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف او بخبر قوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا بمخصوصين
ولا كما زعمتم حتى يخصا ثانيا بالقياس او خبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تع مما لم يذكر اسم الله اصلا لانه في
حكم الذاكر فلم يخص من الآية حتى تقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن فان المراد
بالآمن آمن النفس والاطراف لانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه لم يخص من قوله
ومن دخله كان آمنا من خلله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص الا انه باشر هتك الحرمة فهو خارج
عن مفهوم الآية لانه مخصوص منها لان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان حرمة الحرم بان يعود
حكمهما واحد لقوله تع اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المص رح لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص
شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهه بمسئلة فقال
فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا مخصص

معلوم المراد ومجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيا ولكن يجب العمل به كما هو شأن سائر
الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس التخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته
بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا حقيقة
ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان غاية او شرطا او استثناء او صفة ويجيء تفاصيلها
وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما يجيء هكذا قالوا وعند
الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا
ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير المخصوص المعلوم والمجهول قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالبيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله
منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل
فهو حينئذ نظير المخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو
نظير المخصوص المعلوم لكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة المتبينة لهذا قال عمر رض خرج النبي عم عنا
ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة
رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فحمل كل مقتضى علته
في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس ان شاء الله تعالى عملا بشبه الاستثناء والنسخ تعليل
للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه
وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبله كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته
وهو انه صيغة مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نعمل كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقدير كون المخصوص
معلوما ومجهولا لا ان نقتصر على شبه الاستثناء كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل
المذهب الثالث فعملنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا حالا لان المستثنى
اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يصح التعليل به لان الناسخ مستقل [illegible]

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا يلزم معارضة التعليل النص او قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكم بقي فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اي دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين ويسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع على حدة فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع فاشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون شرطه مخالفا لمقتضى العقد ان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته فيه لك وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف

ولم يعتبر في هذه الصورة شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وبخلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج كالاستثناء المجهول لان كلا منهما للبيان

انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام حجة للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم لانهم شبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول والذا شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد والتشبيه لدليل هذا المذهب مسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في البيع فيكون مستثنى ويبقى العبد بحصته من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة لانه جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف

الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بالبقاء قطعيا كما كان شبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء قط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه والاثر جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم والتشبيه بهذا المذهب مسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ثم مات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكان كالنسخ للبيع في الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره لم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المصنف عن

بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ العموم فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى

لا لغيره كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ان تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما والا على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في نفسه والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مستوعبا ولا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص من ذلك شيئ آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلاثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكتفي بانتظام جمع من المسميات وعند من شرط الاستيعاب والاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلاثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء للواحد في قولك جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاءني العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل الوضع للعموم ويحتملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وقيل ان الخصوص يكون في الاخبار فينتقض بالطرد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل الا ان الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد تستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل كقولك ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو وقد تستعمل في غيره كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من ههنا عامة وصفت بصفة عامة والمشيئة ومن تحتمل البيان فلو شاء الكل بان يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من وبيان واذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشيئة الى المخاطب فان لم يعتقهم عند ابي حنيفة ان يعتقهم

الا واحدا عند ابی حنیفة رح لان کلمة من للعموم ومن للتبعیض فلا یستقیم العمل بهما الا اذا بقی
واحد منهم غیر معتق وکذا المشیة صفة خاصة للمخاطب وقیل کلمة من للتبعیض فی کل من المثالین
لکن فی المثال الاول کل من العبید الشائی بعض مع قطع النظر عن غیره فیعتق الکل وفی المثال الثانی
الشائی واحد معلق مشیته بالکل فیه فلا یستقیم التخصیص بالبعض ولکن یرد علیه انه ان شاء الکل علی
الترتیب فیصدق علی کل احد انه شاء عتقه حال کونه بعضا من العبید فتامل فیه فان قال ان کان
ما فی بطنک غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاریة لم تعتق تفریع لکون کلمة ما عامة لان
المعنی حینئذ ان کان جمیع ما فی بطنک غلاما فانت حرة ولم یکن کذلک بل کان بعض ما فی بطنها غلاما و بعضه
جاریة فلم یوجد الشرط الا یقال فحینئذ ینبغی ان یجب قراءة جمیع ما تیسر من القرآن فی الصلوة عملا بقوله
تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن لانا نقول بناء الامر علی التیسیر ینافی ذلک یا اخی بمعنی من مجاز کقوله
تعالی والسماء وما بناها ولم تتعرض لمثل ذلک فی من علی ما ذکرت لقلته ویدخل فی صفات من یعقل
الخ فیقول ما زید فجوابه الکریم وقال الله تعالی فانکحوا ما طاب لکم ای الطیبات لکم وکل للاحاطة علی سبیل
الافراد ای جعل کل فرد کان لیس معه غیره فهذا یسمی عموم الافراد وهی تصحب الاسماء فتعمها ای تدخل
علی الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة للاضافة والمضاف الیه لا یکون الا اسما فان قال کل امرأة
اتزوجها فهی طالق یحنث بتزوج کل امرأة ولا یقع الطلاق علی امرأة واحدة مرتین لما کانت کلمة کل
للعموم مدخولها فان دخلت علی النکرة اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت علی المعرفة اوجبت
عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق کل تطلیقة یقع الثلث وان قال
کل التطلیقة یقع واحدة حتی فرقوا بین قولهم کل رمان ماکول وکل الرمان ماکول
بالصدق والکذب ای بصدق الاول وکذب الثانی لان معنی الاول کل فرد من الرمان
مما یصلح ان یوکل وهو صادق ومعنی الثانی کل اجزاء الرمان مما یوکل وهو کذب
لان القشر لا یوکل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان یقول کلما
تزوجت امرأة فهی طالق فمعناه کل وقت اتزوج امرأة فهی طالق فهو قصدا یقع علی عموم التزوجیات

ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بالعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد ولما كان في لفظ كل فيعتبر جميع بما صدق عليه بالعدد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين فيه ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا فرادى استحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز وهو ان يجعل بمعنى كل ثم اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول احدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره هو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ثم لم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص في كلمة من في مثال النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة حالا تحقق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق فدخل اه الاول لم يوجد بل وجد الداخلون الا لو كان كلمة من ليست محكمة في العموم حتى اثر في تغيير لفظا ولا اخلاف كلمة كل الجميع فانه تغير بما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى تحقق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي شرع في ذكر ما يكون عموما عارضا بسبب خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعلق النفي بالماهية او الفرد الغير المعين

لایکون الا کذلک فان تضمن معنی من الاستغراقیة کان نصا فیه کما فی لا رجل فی الدار وقوله لا اله الا الله والا کان ظاهرا فیه محتملا للخصوص والدلیل علی عمومها الاجماع والاستعمال وقوله تعالی اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیئ قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی فلو لم یکن قوله علی بشر وقوله من شیئ مفیدا للسلب الکلی لما کان قوله قل من انزل الکتاب رد الہ علی سبیل الایجاب الجزئی لان السلب الجزئی لا یناقض الایجاب الجزئی وفی الاثبات تخص لکنها مطلقة ای اذا لم تکن تحت النفی بل کانت فی الاثبات فتکون خاصة لفرد واحد غیر معین لکنها مطلقة بحسب الاوصاف کما اذا قلت اعتق رقبة یدل علی عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف کثیرة بان یکون سوداء او بیضاء او غیر ذلک اذا قلت جاء فی رجل لعلم منه مجیئ واحد مبہم مجہول الوصف ولیس المراد بالمطلق ہہنا ہو الدال علی الماہیة من غیر دلالة علی الوحدة والکثرة بل ہی الدالة علی الوحدة من غیر دلالة علی تعین الاوصاف وہذا ہو الذی غر الشافعی رح فی ظنہا عامة وہو معنی قوله وعند الشافعی رح تعم حتی قال بعموم الرقبة المذکورة فی الظہار فانه یقول ان لفظ رقبة فی قوله تعالی فتحریر رقبة عامة شاملة للمؤمنة والکافرة والسوداء والبیضاء والزمنة والمجنونة والعمیاء والمدبرة وغیرہا وقد خصت منہا الزمنة والمدبرة ونحوہا بالاجماع فاخص منہا الکافرة بالقیاس علیہا ونحن نقول ان تخصیص الزمنة لیس بتخصیص بل ہو غیر داخل تحت الرقبة المطلقة اذ ہو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تکون سلیمة عن العیوب والمدبرة غیر مملوکة من وجه فلا تبنا ولہا اسم الرقبة فلا ینبغی ان یقاس علیہا الکافرة فی التخصیص ولنا فی ہذا المقام ضابطتان احدہما ان المطلق یجری علی اطلاقه والثانیة ان المطلق ینصرف الی الفرد الکامل فالاول فی حق الاوصاف کالایمان والکفر والثانی فی حق الذات کالزمانة والعمی وقال صاحب التلویح ان ہذا النزاع لفظی اذ لا یقول الشافعی رح بتحریر رقبات فی الظہار وانما یقول بتحریر رقبة واحدة فقط ونحن ما قلنا الا العموم للاوصاف فسلوان سمی ہذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة تعم ہذا انسب الاستثناء مما سبق کانه قال ومعنی الاثبات تخص الا اذا کانت موصوفة بصفة عامة فانہا تعم لکل ما وجد فیه ہذه الصفة وان کانت خاصة الی ما عداہا

وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو خصوص التقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة اذا
كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان الرجل الذي لا يكون الا واحدا
ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي اذ الا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت
نفس ما حضرت علمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية
فيتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال
لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم تكلم لقوله كوفيا تخصيص
ان تكلم رجلين لما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة
قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتين فان
قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصف بقوله اقربكما فيه لكان مع ليلة بعد قربان يوم احد لا
هذا ايلاء موبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقض الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن ايلاء
ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به وكذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على
سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه
النكرة في الابهام ووصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا
المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى
المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين احدهم ووجه الفرق على المشهور
ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الصفة لكونه مسندا الى المخاطب دون
انتفى العموم وبقيا الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من
قبيل الوصف لان اي موصولة او شرط وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لان في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه جاء العموم مع ان ما وقع عليه

لا فاعلا ا ينبغى ان يكون فى المفعول كذلك اجيب بان الضرب لقيوم بالضارب فيالقيوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل فى الفرق بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغى لهم ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام او البعض او الاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل فى اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل فى التعريفات والمعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمة فرد معهود او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام وعلى الاستغراق فيستوعب الكل تعيينا كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات قوله السارق والسارقة والزانية والزانى وامثاله حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اى القدر اذا كان دخول اللام فى المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقل الثلث اذ لو بقى جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج المرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فيكفى الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعى رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل فى هذا المقام

٦٧

وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة
والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال النكرة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام والاضافة دون الاعلام
ونحوها فاذا اعيدت باللام كان في ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها النكارة والمقدر خلافه والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود مذكور فيما سبق
ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد
معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رضي مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين قال الشاعر اذا
اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح قال فخر الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف
يدل عليه وهو ظاهر ولم يوجد لهذا مثال في النص وجعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد
بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول بلا خلاف وينبغي ان يعلم ان كل هذا عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التورية والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وامثال ذلك ثم لعل ذلك كله مما يقتضي اليه التخصيص في العام وكان

ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخرجهما فقال وما اليه التخصيص

نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة

واسم الجنس المعرف باللام ويلحق به الجمع المعرفة بلام الجنس فانهما لو خليا عن الواحد ايضا لغا اللفظ عن

مدلوله كالمرأة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام النساء جمع ولهذا لو حلف على

بلام الجنس وينتهي تخصيصهما الى الواحد الجنسية والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال

ونساء منكرا اما المعرف بدخول لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كالقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص مثل كلها

الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لغا اللفظ عن مقصوده وقال

لبعض اصحاب الشافعي رح ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان

فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا

فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب

الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها تخلفا بعد الموت

وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى بثلث ماله لفلان ولاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او

على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين تقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف

رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة

رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب الثالث

الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة لعدم قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة

الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عم الواحد شيطان الاثنان شيطانان و

الثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوى الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال

عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف واجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث

العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل اي

بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام

على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع احتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سيأتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن بحث المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجيح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرء بعد ما وجدنا صيغة ثلثة والثاني بكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع لا الانتقال المجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست محل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرأي وقد حققت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا الا ليسئلة المقام لا عموم للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز ان اريد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى شامل للكل هو الاعتناء بشأنه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا ايها الذين امنوا اعتنوا انتم بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه المعنى الموضوع له والآخر على انه غيره فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما تضاد فاذا كان

بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق

تحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المأول فقال واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب

الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنيه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنيه بتأويل المجتهد صار

ذلك المشترك بعينه مأولا فانما هو من اقسام النظم وان حصل بفعل التأويل لان الحكم بعد التأويل يضاف

الى الصيغة فكان النص وبهذا انما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي

بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صارت مأولا ايضا لكنه من اقسام البيان والمراد

بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او نحوه فلا يتوهم انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر

الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السياق

كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى اشتقاقه وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة

الصيام الرفث عرفنا انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرفنا انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال

الغلط اي حكم المأول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب

الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر

فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته التي يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيء

آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج بهذا الكلام من قبيل الصيغة لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل

اللسان في ايراد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول

والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا التعريف تعريف الشيء

بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات

بالظاهر لان غاية ما فيه انه محتمل المجاز وهو احتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على

الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق

ذلك النظم لذلك المعنى بالجهر وفهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق

فيكون بينهما المباينة فلو قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان ظاهرا في

٧١

ظاهرا في مجيء القوم لكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر يعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص يشترط
فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها ادنى من بعض بحيث لو وجد الادنى
في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز
اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد
يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل
المجاز فلا حاجة الى ان يقيد على احتمال تاويل او تخصيص كما ذكره غيره لما احتمل هو الا احتمال النص
كان الظاهر الذي هو دونه اولى ان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما
ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء القطع ذلك الاحتمال ببيان النبي
عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام وبقوله فصار مفسرا او بان اراد الله تعالى كلمة
زائدة يسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل
به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ
واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي احكم
المراد حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات
التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه
لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشيء انما ازداد عليه بقوته
وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال
التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل واحد
فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربوا
نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوه بالبيع فقالوا انما البيع مثل الربوا
فرد الله عليهم وقال كيف يكون مثل ذلك احل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام لهذا سياقا وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

أجمعون إلا إبليس مثال للمفسر فإن قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم عليه السلام
لكنه يحتمل التخصيص أي سجود بعض الملائكة بأن يكون الملائكة عاماً مخصوص البعض ويحتمل التأويل بأن يسجدوا
متفرقين ومجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التأويل بقوله أجمعون فصار مفسراً ولا
يقال إنه يبقى احتمال كونهم متحلقين أو مصطفين لأنه لا يضر في بيان التعظيم على أنا لا ندعي أنه مفسر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال إنه استثنى فيه إبليس فكيف يصير مفسراً لأن استثناء إبليس من قبيل
التخصيص لا يضر لكون الكلام مفسراً على أنه استثناء منقطع ومبني على التغليب كذا لا يقال إنه خبر لا يحتمل
النسخ فينبغي أن يكون مثالاً للمحكم لأن أصل هذا الكلام كان محتملاً للنسخ وإنما ارتفع هذا الاحتمال العارض
كونه خبراً فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح إن الأولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة
لأنه من أحكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فإنه من الأخبار والقصص وقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم
مثال للمحكم لأنه نص في مضمونه فلم يحتمل التأويل والنسخ إذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات
ولم يكن هذا من أحكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا أيضاً لأن الأولى في مثال المحكم قوله عليه السلام
الجهاد ماض إلى يوم القيامة لأنه من باب الأحكام لم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت وتأبيد ثبت نصاً
ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الأربعة في
القطعية لأن كلها قطعية إنما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالأعلى ويترك الأدنى فإذا تعارض
بين الظاهر والنص يعمل بالنص وإذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر وإذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن
هذا التعارض إنما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لأن التعارض الحقيقي هو تضاد بين الحجتين على السواء لا مزية
لأحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن
تبتغوا بأموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع فإن الأول ظاهر في
حل جميع المحللات من غير قصر على الأربعة فينبغي أن تحل الزائدة عليها والثاني نص في أنه لا يجوز
التعدي عن الأربعة لأنه سيق لأجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها وقيل الأول نص
في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لأنه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص

وبحث لما ان ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اذا
كان اداء وقضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل
وقت فتودى به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا
فاذا تعارض بينهما ليسار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد لكل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي رحمه الله تعالى
يعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود في القذف بعد التوبة لانه صار عدلا
حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيصير محكما فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم كذا
في كتب الاصول وقيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم من قلة التتبع ثم ان المص ذكر مثالا
لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة
شهرا انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة
الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر
لقوله تزوج ليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا لصالح معارضا فكانه اراد ان هذا الكلام
دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم للكلام
خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى
بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هذه مترتب في الخفاء ترتيب
الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا
القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس
وهيئة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة كما في عبارة شمس الائمة
الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل جاء على وفق تاكيد الخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم

ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعده الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه في امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغير لباسه وهيئته زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر اي الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل هو اعتقاد الحقية فيما كان مرادا لله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي تامل ان معاني يستعمل هذا اللفظ فيها ثم التامل فيها بان اي معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كما في قوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق الآتي كل يوم تارة وبمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا انه بأي معنى هو فلو كان بمعنى من يكون المعنى من اي مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة من امرأته ولو كان بمعنى كيف فيكون المعنى بأي كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا في لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته الكبيرة محرمة حتى لا يكفر مستحلها

وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى ومن الّتي من الحجال الآن حرمتها
قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ثم شرع في المشكل ويمكن
ان يدخل في المشترك الذي رجح احد معنييه بالتاويل فصار ماوّلا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة
غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف اواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة
لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة
وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة هي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تاملنا
علمنا ان اواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل ثم اما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني
المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة
عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة
اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل
للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشكل
بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلث طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم
الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من
الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه
زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يرجى طلبه ولا يعلم
حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل
ثم لو كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة
الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد به فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بفعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا
ان الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات الا انا لما تاملنا
علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب [illegible] ولذا كان مجملا وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء وذكر غير [illegible] فبينه النبي عليه السلام

بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين
مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السوائم ثم طلبنا الاسباب
والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهذا البيان
او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى نعلم حال البقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم
بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا
فخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب
الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء
بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلدة انقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية
قبل الاصابة اي الاعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد
ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب
ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي هذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين
ايضا يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات
حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض الراسخون الى اخره ويقول الراسخون وعند الشافعي
لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الا الله ويقولون حال منه فيكون المعنى لا يعلم الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن لنا ان ابتاع العطف لان من قال العلماء الراسخون يعلمون تاويله يعلمون بالظني ومن قال الا الله الراسخون في العلم
لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء
والتسليم لان الناس على ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء فابتلاؤهم
لا يتفكروا في متشابهات القرآن ويتوقفوا فانها من الله تعالى فيعتقدوا عليه حقية بلا ابتلاء الا انهم خالصون في الطاعة ودار

هو اه فهو الجاهل تحرك التحصيل والخوض فيه فيبلى به وهو العالم بالاطلاع كل شيء فيبتلى بتركه ثم المتشابه نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم وحم فانها بقطع كل كلمة منها عن الآخر في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب بمعنى الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة ولكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله وجه الله الرحمن على العرش استوى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة امثاله ويسمى آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلها في التفسير الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه ثم الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني ككلام المجاز والعلم اذ من خطار العوام حكمهما وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة يجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المخاطبون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له احترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سيأتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه وضع له او غير ما وضع له

لئلا ينتقض التعريفان طرداً وعكساً فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان
المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع
ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في
الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان او عاماً يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصاً
وعاماً وليس المراد بكون المجاز عاماً ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ
ويراد به جميع محامله كان يراد به ما يؤول اليه الامر وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع
افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري
يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت
العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك كالالف واللام
في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او
المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضاً عاماً اذ ليس كون الحقيقة شرطاً للعموم
او كون المجاز مانعاً عنه كيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة
لا يقال ان المقتضي واقع في القرآن كثيراً مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضرورياً لكانت
الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته
على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع يعني ان السامع لا يعدل اليه
الا عند تعذر الحقيقة فاذا لم يستقم حمله عليها احتيج الى صرفه الى المجاز لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما محمول
على المجاز بكونه مجازاً عما يحله الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن الرسول عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاماً في كل ما يحل الصاع مجاوراً لا الخشبة المرادة اتفاقاً اذ نفس الصاع الذي يكون من خشب يجوز بيعه بصاعين
في الشريعة فلا بد ان يكون مجازاً عما يحله فالشافعي رح يقيد لفظ الطعام حتى لا يجوز بيع الطعام بالطعام الحال في الصاع متفاضلاً

٧٩

لأن المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نعتقد كل ما يحل الى الى تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاع لكن سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشارح لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فمبنا على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة لا ابناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز فيه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفي عنه لقوة الاب اب ولا يصح ان يقال انه ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال هذا اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم لا يصح ان ينفي عليه انه اسد لا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد وان يقال انه ليس باسد متى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق لكن الشافعي ذكر هذه المسئلة بالتوجيه فيقال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ثم قال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية فالشافعي يقول ان قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كل الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فيحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في كليهما فينطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة

فيهما مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون آثما في الغموس المنعقدة جميعا

هذا رعاية للتيسير في هذا المقام وتمحيح هذا أي حيث المصاهرة ايضا انشاء الله تعالى النكاح للوطي و

العقد اي كون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطي دون العقد فيشمل

الوطي الحلال والحرام الوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي والعقد انما سمي

نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فان الشافعي

رح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن حملنا على حقيقته اللغوية فيثبت

حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق أي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى

المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بأن يكون كل منهما متعلق الحكم كأن تقول القتل الاسد

وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعي حيث يمكن الجمع

بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي

تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا

بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ

اياهما او بحسب التناول الظاهري شبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستعمال لهما

فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف الاستعمال والصحيح ذلك

تمثيلا لتشبيه المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد

يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما

ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ

الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الشخص ثوبين احدهما

بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز

بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان هذا يمكن اذا كان الثوب مرهونا عند المرتهن ولا يصدق عليه اللبس

بطريق الملك والعارية جميعا الا انا نقول ان هذا اللبس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

حتى لغير الراهن لكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان باقيا فاذا انتهى اليه عاد حق المالك كما كان ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف في تفريعات هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق النصف تحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعا تبطل الوصية لانه لم يعلم احدهما وفي الاشتراك انه لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو موضع مسئلة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق بالوصية ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة او ايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والشعير والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رح يسمى كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل فيعم الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى لابناء زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد مجاز في الجماع فالشافعي رح يقول ان كليهما مراد ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكان المراد انكم اذا لامستم فيجب الوضوء ان كان اللمس باليد او الجماع فالتيمم يكفي من الجنابة وعلم حكم الجنب بصيغة الآية ...

ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تكون الحقيقة ايضا مرادة لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما يخلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعني المجازي في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على حسب ما ذكرناه ولما فرغ عن التفريعات شرع في الاعتراضات الواردة على هذه القاعدة فقال وفي الاستيمان على الابناء والموالي انما يدخل الفروع جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال اذا استأمن الحربي من الامام و قال آمنونا على ابنائنا فحينئذ يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهرا ابناء الابناء في قوله تعالى يا بني آدم وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حقن الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حقن الدم فيما اذا استأمن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذلك بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني ان التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكورين فيليق هذا بابناء الابناء وعلى الموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات في اطلاق اللفظ لكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسرى الكتابة الى ابيها اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخل بالتبعية لانه ليس ههنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تحقيقا للصلة كل واحد حسب حاله وما حرمت نكاح الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع لا بالنص او لان الامهات بمعنى الاصول او للاحتياط انما يقع على الملك او الاجارة والدخول

حافیا او منتعلا فیما اذا حلف لا یضع قدمه فی دار فلان جواب سؤال آخر تقریره انه اذا حلف شخص لا یضع قدمه فی دار فلان فان حقیقة وضع القدم فی الدار ان یکون فیها مجازه ان یکون منتعلا وقد قلتم انه یحنث بکلا الامرین فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز وایضا حقیقة دار فلان ان تکون بطریق الملک له مجازه ان یکون بطریق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه یحنث بکلا الامرین فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما یقع الحنث الحالف علی الملک والاجارة جمیعا وکذا علی الدخول حافیا او منتعلا فی قوله لا یضع قدمه فی دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السکنی فیراد من قوله لا یضع قدمه لا یدخل وهو معنی مجازی شامل للدخول حافیا او منتعلا فیحنث لعموم المجاز لا لجمع بین الحقیقة والمجاز وهذا اذا لم تکن له نیة فان کانت له نیة فعلی ما نوی حافیا او منتعلا ماشیا او راکبا وان وضع القدم فقط من غیر دخول لم یحنث لان الحقیقة مهجورة لا تحمل ویراد من قوله فی دار فلان فی سکنی فلان وهو معنی مجازی شامل للملک والاجارة والعارية فیحنث لعموم المجاز لا بالجمع بین الحقیقة والمجاز لکن یرد علیه انه ذکر فی الفتاوی انه ان لم تکن تلک الدار سکنی لفلان بل کانت بلا عاطلة عن السکونة یحنث ایضا الا ان یقال ان السکنی اعم من ان یکون تحقیقا او تقدیرا وانما یحنث اذا قدم لیلا او نهارا فی قوله عبده حر یوم یقدم فلان جواب سؤال آخر تقریره انه اذا حلف احد فقال عبدی حر یوم یقدم فلان فالیوم حقیقة فی النهار ومجاز فی اللیل وانتم جمعتم بینهما وقلتم بانه ان قدم فلان لیلا او نهارا یعتق العبد فاجاب بانما یحنث فی هذا الشأن بالقدوم لیلا او نهارا لان المراد بالیوم الوقت وهو عام ای الوقت معنی مجازی شامل للنهار واللیل فیحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بین الحقیقة والمجاز وقیل هو مشترک بین النهار وبین مطلق الوقت فارید ههنا معنی الوقت وبالجملة لابد ههنا من بیان ضابطة یعرف بها انه فی ای موضع یراد به النهار وفی ای موضع یراد به الوقت فقیل اذا کان الفعل ممتدا یراد به النهار لانه زمان ممتد یصلح ان یکون معیارا للفعل وان کان غیر ممتد یراد به الوقت المطلق لانه یکفی لذلک الفعل جزء من الوقت لکنهم اختلفوا فی انه ای فعل یعتبر فی هذا الباب المضاف الیه او العامل فالضابطة انه اذا کانا ممتدین مثل امرک بیدک یوم یرکب زید یراد بالیوم النهار وان کانا غیر ممتدین مثل عبدی حر یوم یقدم فلان

٩٣

يراد باليوم الوقت وان كان له حد محدود ممتد دون آخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وهما اريد النذر واليمين فيما اذا

قال لله علي صوم رجب جواب سؤال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم لفواته القضاء للنذر والكفارة لليمين لهذا قيل انه ينبغي ان يقول رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني اذ لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على توجيه الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف بانه انما اثر النذر واليمين معا في هذه الصورة لانه نذر

بصيغته يمين بموجبه تقريره ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة واذا لم يكن محتاجا الى النية قيل

ان قوله لله معنى واحد صيغة يمين قوله علي صيغة نذر على كلمتين جمعا في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك

بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسئلة النذر توضيحا وتأييدا فان من اشترى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام

متن ملک فارحم محرم منه عتق علیه والافبین لشرا والتحریر منافاة بحسب الظاهر ثم لما

فرغ المصرح عن التفریعات شرع فی بیان علاقات المجاز فقال طریق الاستعارة الاتصال

بین الشیئین صورة او معنی والاستعارة فی عرف الاصولیین یرادف المجاز وعند اهل البیان

قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان کانت فیه علاقة التشبیه یسمی استعارة باقسامها وان کانت

فیه علاقة غیر التشبیه من علاقات الخمس والعشرین مثل السببیة والمسببیة والحال والمحل

واللازم والملزوم وغیرها یسمی مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل

کلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبیه بقوله معنی فکانه قال وطریق

المجاز وجود العلاقة بین المعنی الحقیقی والمجازی لعلاقات المجاز المرسل او لعلاقة

الاستعارة والاول هو الصوری والثانی هو المعنوی واراد بالصوری ان تکون

صورة المعنی المجازی متصلا بصورة المعنی الحقیقی بنوع مجاورة بان یکون سببا له او

علة او شرطا او حالا او عکسها وبالمعنوی ان یکونا متشارکین فی معنی اخص مشهور

به فی العرف کما فی تسمیة الشجاع اسدا والمطر سماء نشر علی غیر ترتیب اللف فان

الاول مثال لاتصال المعنوی اذ الرجل الشجاع والهیکل المعلوم کلاهما متشارکان فی معنی لازم

مشهور مختص بالهیکل المعلوم وهو الشجاعة اعنی الجرأة فلا یسمی الرجل اسدا باعتبار الحیوانیة لعدم

الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثانی مثال للاتصال الصوری فان صورة المطر تتصل

بصورة السماء یعنی السحاب فان العرب یسمی کل ما علاک من الفلک سماء والمطر ینزل من السحاب فیکون

متصلا به ثم بین ان هذین القسمین کما وجدا فی الحسیات والمحاورات کذلک وجدا فی الاحکام الشرعیة فقال

وفی الشرعیات الاتصال من حیث السببیة والتعلیل نظیر الصورة یعنی ان العلاقة بین الشیئین

من حیث کون الاول سببا للثانی ومسببا عنه او کون الاول علة للثانی او معلولا له نظیر الاتصال

الصوری من الحسیات فان المسبب یتصل بالسبب ویجاوره صورة وکذا المعلول یتصل بالعلة ویجاوره کالملک

یتصل بالشراء وملک المتعة یتصل بملک الرقبة والاتصال فی معنی المشروع کیف شرع نظیر المعنی ای العلاقة

في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باقيا كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري
ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل
يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية
قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة
محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين ولا يعني بالاستعارة
ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك
او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة لتفريع الاستعارة العلة للحكم عليه فان الشراء
علة الملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع
عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء
لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت احدهما الآخر يصدق في الصورتين باعتبار صحة
الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء
لكن القاضي لا يصدق في هذا الاخير لانه تخفيف عليه فيصدق فيما في هذه النية كذا قالوا واعترض عليه بان
الصورة الاولى ايضا تخفيف عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث
والشراء مختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا
لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا
اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع
فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما يكون طريقا افضى اليها الحكم وفي الاصطلاح

٩٦

يا يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوبا ولا وجودا ولا يعقل فيه معاني العلل لكن تتخلل بينه وبين الحكم
علة تضاف اليها كما سيأتي كالاتصال بزوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته حررتك ان ملكت الرقبة لوضعه
يزول ملك المتعة لما حل الوطي لوجود الا بالنكاح فهذا اتصال بين ملك المتعة وبين ملك الرقبة بين تحرير الرقبة اذ الامة بثبت ملك الرقبة
ويوجد بثبوت ملك المتعة فيصح استعارة احدهما للاخر بهذا علة ومن عكسه بان يقول انت حرة ويريد الطلاق او يقول لحرة
ملكتك ويريد النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة وان تقول نكحتك ويريد بعتك لان المسبب
محتاج الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا
لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما يحصل متفقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة
لا لحل الوطي وانما يحصل اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويريد السبب الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب كقوله اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجري الافتقار من الجانبين
وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما تبتنى على السراية واللزوم
فيه خلل في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع
لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك
المتعة التي كانت على جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة
التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح والجواب انه يكفي في هذا كونه سببا
في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع في بيان انه في
اي موضع تترك الحقيقة وفي اي موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى
المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه
كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة مثال للمتعذر اذ اكل النخلة نفسها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها
فان لم تكن الشجرة ذات ثمر اريد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان
المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر
اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين

وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قشرها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة

لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه وقيدوا

به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور

عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا

ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد

رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا

كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالاقرار

والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي

رح او اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ثان له لان هجر الصبي

مهجور شرعا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فينصرف الى المجاز اي الى كلم

هذه الذات فلو كلمه بعدما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي بان مر صبيا وترك التوقير اذا كبر

ومهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزم المجاز للاحتراز عن الحرام احد يفضي الى الثلثة معا لانا نقول المعتبر في هذا

الباب هو المقصود وهذه الثلثة انما تلزم تبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر انما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا

بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف وداعيا الى الحلف لانه قد يكون سفيها

يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل ان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى

عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في

العادة ولكن كان المجاز متعارفا فالغالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى

عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة

او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما ولكن

المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من

الخبز ومما يتخذ منها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة

الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي متعلقة كما هو عادة اهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال
وهو ان يشرب من غرفة واناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف
ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر متشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع نسبة الفرات عنه بخلاف ما اذا
من ماء الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو وان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل
آخر وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رح وصاحبيه
مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا اقتضى
بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف ان يتصور وجود الاصل لم يوجد لعارض
هذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي في قوله هذا ابني
الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل في تقريره
ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا ابني اللفظ الاول اي لا يبقى الاصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني
فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من صحة الاصل من حيث العربية وان لم
يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا
به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يحل عارض حتى يصار الى
المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى
الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فلا ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما
لما كان خلفا عنه في الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار
كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان
العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح الكلام صحيح بعبارته من حيث
كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وصحيحا باستعارة العربية فقط كما اطلعنا الان
قال في قول الرجل لعبده قبل ان تخلق او خلقت انه كلام باطل لا يصح كلمة مع انه بحسب العربية صحيح لفظ

بل معناه ان يكون صحيحا لعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة العجم ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان يخلق او خلقت ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه يصح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل لهذا القول قال العبد الاكبر سنا منه هذا ابني فهذا الكلام فاذا كان من قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب ثم اعلم ان عندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز فهذا الكلام لا يثبت من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق لانه فينبغي ان يكون صح له زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اي كالاسد اما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال فيصير تقليلا لكونه اسدا بالمنع وهو بعيد قد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب تولد مثلها لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب يستحيل ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه يستحيل ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قبيل انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح فلا طلاق واذا لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول بل يلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد مثلها لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب مع كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت النسب منه ثم ما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد مثلها لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له لا من جهة العمل بسبب اللفظ بل لان حرمة

٩١

بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان ما اذن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناها الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى خفيه قوية فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او ليسمى اشتكالا عبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك رح في انه يحنث باكل لحم السمك نحن نقول لا يحنث لاجل ماخذ اللفظ ولان العبد لا يسمى في العرف بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور مثال الثاني اذا حلف لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه ويتلذذ به حالكونه زائدا على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع لنقصان العنب والرطب والرمان فيها لكمال المعنى في الفاكهة وهو ان يكون قوام البدن ويكتفي بها في بعض الاحيان للغذاء فلا يدخل في الناقص واما ادخال الطرار في السارق اذ كان فيه كمال معنى السارق فلان في ذلك الكمال الزيادة ليس مغيرا لمعنى الاصل بل مكمل له ليس بقبيل مدلاله النص فيتحمله كاشتمال الاية في قوله تعالى ولا تقل لهما اف على الضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه يغير معنى التفكه بحيث لا يوجد بها يحنث بذلك كله

لانها من اعز الفكر كهذا اذا لم ينووا اما اذا نووا ذلك يحنث اتفاقا و بدلالة سياق النظم اي بسبب
سوق الكلام لقرينة لفظية تلحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقول المطلق لامرأته طلق نفسك ان كنت رجلا
حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ذكر قوله ان كنت رجلا قرينة
هذا الكلام انما قيل عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي فوض اليه فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة
قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ و بدلالة معنى يرجع الى المتكلم فيصير تحميل على
الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم حقيقة كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت ثم
سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال
لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان
تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي هذه الخرجة
المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لآخر تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي
حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث
في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته
لا يحنث ولا يعتق عبده و بدلالة محل الكلام عدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان
يحمل على المجاز كقوله عم انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان
اكثر ما يقع العمل منا وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي حكم الاعمال او حكم الاعمال بالنيات
فان قيل الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قيل الحكم فهو نوعان
دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب الاخروي والاول مبني على الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي
اما عنده فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان الوضوء موقوف على النية فلا يكون فرضا في
الوضوء على ما قال الشارح اي في سائر العبادات المحضة فانه عفينا فيها الثواب فاذا ثبت الشيء امر في النية فقد يجوز ان ينعقد به العبد بوضوء
لا بان النص دال على عدم الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته

سله اي مولانا عبد السلام الاعظمي رح ١٢

٩٣

وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغير مرفوع في حقوق العباد البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء ولما صح التمسك للمشايخ في فساد الصلوة والصوم فتم الان بيان الموضع المختلفة على استقرار المصرح فيه كلام ههنا الاخفى في التحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتداة تتمة لقوله وبدلالة محل الكلام حتى بهاء والزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم وشرب الخمر فلا يكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ اي اقوى في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره وقال البعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاحتمال جميع الافعال فيجب التوقف وهو خلاف منشاءه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بعدهما بحث حروف المعاني فقال فصل مما ذكرنا حروف المعاني اي فصل في الحقيقة والمجاز حروف لها معان والحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف التهجي الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر ههنا اصحاب المنتخب المعاني ونحوه في خاتمة الكتاب وفعله المصنف اتباعا للجمهور واولى لكن اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لان كلمات الشرط والظروف اسماء ثم لما كانت حروف العطف اكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه وبه وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا تعرض للمقارنة كما هو لبعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشارح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله

ففهم النبي عم منه الترتيب قوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود وجب فالجواب عن الاول
ان النبي عم لعله فهم الترتيب من محل آخر وغير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام
والترجيح وعن الثاني انه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي خطابا بالمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض
بالاجماع في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو
اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة رح تقع
واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث و
للمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة
رح لان موجب الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان الترتيب
عنده والمقارنة عندهما لم يجيء من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم
يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق و
علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل الثاني والثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلها بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقيل
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث هذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول
على آخره فيقعن جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سؤال آخر على علمائنا
رح وهو ان يقال اذا تنجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلمائنا
الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة فهنا فهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة
لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من
التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه لم يبق المحل
للثاني والثالث بدليل انه لو قال طالق وانت طالق وطالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو
فيه وعند الشافعي رح تقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع اذا تزوج رجل من رجل

٩٥

بغير اذن موليهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سؤال آخر على ما ذكرنا جوابه
اذا زوج فضولى امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما
فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق يقينا فعلم ان الجمع والترتيب والاصح
نكاحهما فاجاب بان في هذا الشان يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية فبطل
قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب لم يجئ من العطف بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة
المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى ولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل التوقف الى ان تكلم
بعتقها بقوله هذه هذا كله اذا قبل فضولى آخر من جانب الزوج لان الفضولى الواحد لا يتوحد طرفي النكاح
وقيل اذ تكلم الفضولى الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف وقيل لا وقيل لا حاجة
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه لهذا لم يقيد شمس الائمة بهذا القيد ولو ان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولو اعتقهما بكلام
مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او احد منهما جاز نكاح المعتقة الاولى وبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان نكاح الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج نفذ وان اجازهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما
الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على
ان الجمع والمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا مستدرك للاول فاجاب بان في
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الجمع والمقارنة بل لان صدر الكلام توقف على آخره فان كان في آخره مغير
اوله كالشرط والاستثناء اذا اتى بآخر الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليه فلا يعمل قبل التكلم بذلك فهنا نكاح الاختين

يعتبر ولما اذ يلزم الجمع بين الاجنبيين بسبب مزج الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا يجز
يفترقان في الزمان وقد تكون الواو للحال الخ ابيان المجاز في معنى الواو ولما كان بينهما كمال العطف
بيان الحقيقة كقول العبد ادّ الي الفاً وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف
اذ لا يصح عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فينبغي ان يتوقف العتق
على اداء الالف يرد عليه ان الحال هي قوله وانت حر لا قوله ادّ الي الفاً فينبغي ان يكون الاداء موقوفاً
على العتق لا العتق موقوفاً على الاداء فاجيب بانه من باب القلب اي كن حراً وانت مؤد للالف وبانه من
قبيل الحال المقدرة اي ادّ الي الفاً حال كونك مقدراً الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه
بان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل ادّ الي الفاً تصر حراً وبان الحرية حال الاداء والحال وصف في المعنى
والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء فقد تكون للعطف المجاز بدليل لا يصلح ان يكون على
الحقيقة وانما اخرنا عن بيان الحال التي هي مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على انه يحتمل ان يكون للمجاز
لان الاصل في العطف المشاركة في الحكم لم يوجد ههنا انما هي نحو الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة في
الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر
احدهما الى الاخرى فالعطف لمثل الاصل الحجر وسياقة الكلام كذا في قولها طلقني ولك الف درهم
اذا طلقها لا يجب شيء للزوج عليها عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما سبق
وليس للحال حتى يكون شرطاً لان الاصل في الطلاق ان يكون بلا مال لانه ذكر المال بمعنى خلعها
ولصيرتها من جانبه وليس الضمن صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفائه فكان لغواً فيه
تامل وقالا انها للحال فيصير شرطاً وبدلاً فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو للحال ليست للعطف كما كانت
عنده بل للحال والحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان لك الالف علي فلما
طلقت فكان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان نحو خصته في معنى الخلع فيجب الالف بكون الطلاق بائناً
والفاء للوصل والتعقيب لكون المعطوف موجوداً بعد المعطوف عليه متعقباً بلا مهلة فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان
لطيف امثال ذلك الزمان بحيث لا يدرك لو لم يكن الزمان فاصلاً لكان تستعمل كلمة مع اطلاق التراخي ههنا

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بالتراخي فان لم تدخل الدارين او دخلت احديهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى ولكن بلا تراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل في احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان كما في قال العبد بعتك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر يكون قبولا للبيع اي قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق على الايجاب لا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك وقد تدخل على العلل اذا كان مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن في اثره دائمة تبقى الى مدة فيكون باقيا على البشارة فلا عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا مما شرطه فخر الاسلام صريحا لا المعنى التعقيب وذكر صاحب التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤخرا عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله اد الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق في الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ادّيت فانت حر فيجعل جوابا للامر وتتوقف الحرية على الاداء وتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة لا اذا كانت مقدرة فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقع امتثالا الى الا ان ينكر انك انت مكرم وتستعار بمعنى الواو في قوله تعالى درهم فدرهم لزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين فيتعذر فيه التعقيب الا بسبب العرض في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب

هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان قال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل

تأكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت

طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم و

الحكم جميعا وهذا عند ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم

متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ

موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف ما

بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده

لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا

لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط وان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم

طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم

لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول

انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق بالتعليق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم

يبقى قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول نضمر المبتدأ بدلالة العطف لانه ضروري فكانه قال ثم انت

طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تعلق جميعا وينزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم

متحقق عندهما والاصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن يجيء وقت الوقوع ينزلن على

الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول فتبين به ولا يقع الثاني

والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء

يقع الاول والثاني في الحال ويتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت

الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا ولهذا قيل في

قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان المجاز كلمة ثم لعدم بيان حقيقتها وجواب

سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان ما هو خير كناية
عن الحنث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المص رح [illegible]
ثم في هذا الحديث استعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليات بالذي هو
خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يحمل ثم في الرواية
الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر
ثم لتعيين الترتيب هو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لا العكس لان تقديم الكفارة على
الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم
الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى
فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير
من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك
اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لا انه خطأ في
الواقع وفي نفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل المجيء
وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان
جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف
في النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان
تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
الاخبار واما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اراد الرجوع
عن الواحدة الى الاثنين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لا جرم
يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه
يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول ينبغي في هذا المثال ثلاثة آلاف ونحن نقول ان الاقرار خبر
يحتمل الكذب تدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية الى العمل

بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي لرفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فانه يتوهم ان
عمرا ايضا لم يجئ للمناسبة والملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة
وان كانت مشددة فهي شبيهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد
النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا
فهو مستانف يعني ان لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ونعني بالاتساق
ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق لا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات
الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا ولما كان مثال الاتساق ظاهرا عن
فيما بين الاصوليين لم يتعرض له وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان افسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لان النفي فعل واثباته
بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح انفسخ النكاح عن اصله ولم يبق له محل حتى يقال بعده
لكن اجيزه بمائة وخمسين بل يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له
فتناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن
للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه وما ولاخلاف المذكور في قوله هذا خبر نفي هذا القول لاحد سهاحر وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بسديد لان الشك ليس بمعنى
مقصود للمتكلم بقصد تفهيمه للمخاطب انما يلزم الشك من محل الكلام هو الخبر المجهول لذا لزم منه
التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك معنى مقصود وضع له لفظ الشك هذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاو
التخيير على احتمال انه بيان يعني اني [illegible] هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية
بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام من حيث اللغة فلما كان له
جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء فعند ذلك يجب عليه ايقاع العتق في ايهما شاء يعين ان هذا كان ما والي

على احتمال ان يكون بعد التعيين بيانا بالخبر المجهول الصادر منه حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من جهة البيان
من وجه اي بما ان المبين من وجهين فكذلك البيان من جهتين انشاء من جهة كانه يوجد العتق الآن في المبين
فتشترط الصلاحية للمحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح لنفاذه فاذا مات احد العبدين قبل البيان فالقول انه
كان مراده الميت لا يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعيين الحي للعتق اظهار من جهة للخبر المجهول السابق فلهذا
يجبر عليه من جانب القاضي اذ لا جبر في الانشاء لا يجبر القاضي بان العتق عند البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية
قد اعتبرت في كل من المبين والبيان وجعل حقيقة من جهة ما في المبين حيث قبوله التخيير والبيان في
البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان عين الميت لا يصح للتهمة وان عين عبدا قيمته اكثر من
ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا ايهما تصرف
صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح ترديد
فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالالف او بالالفين او اجرت هذا او هذا او اجرت هذا بالالف او بالالفين لتفاوت
المعقود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم التعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في شيئين او ثلثة فيتعلق بالبيع
والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين
للبائع او المشتري وللآجر او المستاجر ويكون الخيار واقعا في شيئين او ثلثة من المبيع والثمن او من الاجرة والدار لا
ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع ابدا لا حاجة اليه فالجهالة غير مفضية الى المنازعة
لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا بالبيع بشرط الخيار وعند زفر والشافعي لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر
كذلك عندهما ان صح التخيير وفي النقدين يجب الاقل يعني اذا دخل او في المهر بان يقول تزوجتك على هذا
او هذا فانهما ان اعطاها صح عندهما لكن بشرط ان صح التخيير لهم شيئين بان يكون كل منهما اثرا بين النفع
والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة
او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كان احدهما اشتمل على نفع وضرر وغيره فيصح التخيير فيعطيها ما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثل ان يقول تزوجتك على الف
درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل النفع في اعطاء الاقل البتة

ولم يعتبر نقصها في حق الكثير لان الاصل مساواة المذمة المال في النكاح ليس بها اصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح العدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلوميته ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين النسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء في الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني ان في كل كفارة ترددا بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الراس عن عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احدها لا غير على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان فعل الكل يعاقب على احدها خلافا للبعض وهم العراقيون من المعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان ترك الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لما فرغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك رح وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان المستفاد منه ان للمحاربين الساعين في الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك رح يقول انها على حالها فيخير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشروع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل مع اخذ المال والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل هذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع لكن لم يذكر الجنايات لتفصيلها اعتمادا على فهم العاقلين ولكن الجزاء انما يكون على حسب الجناية فغلظها بتغلظها وخفتها بخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجنايات

باخصنا او العكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط او يصلبوا اذا جمعوا المحاربة
لقتل النفس واخذ المال او تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط او ينفوا من الارض اذا اخافوا
الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جرد
الاخافة نفي من الارض لكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا اختصاصها بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فالامام ان شاء قطع ثم
قتل وصلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلمة او فيهما والمراد من
النفي الحبس والجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في
مثال آخر للمجاز على مذهب ابي حنيفة رح خلافا لهما فقال وكذا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا لانه باطل
لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لا حقيقة كلمة او ان تدخل بين شيئين يكون كل واحد منهما محلا
لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بنفسه احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فيستحيل الحكم حقيقة
فيبطل الكلام وقيل ان هذا غير مسلم ومن ان لو كان العبد صالحا للعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك
لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة لكن الامر على ما قلتم لكنه
على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين بان قال لعبدين هذا حر او هذا
حر فهنا يخير ايضا على التعيين فلو لم يمكن يحتمل التعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الالغاء لان كلام العاقل
البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فيحمل ما وضع للحقيقة مجازا اعمالا له وان استحال الحقيقة تحرزا
على اصله المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا اعمالا له بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة
عند استحالة الحكم فيما جرى ايضا على اصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر
لما فقال قد تستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها لان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف
والمعطوف عليه كليهما فكذلك تكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع شمولا واو تدل على

كل منهما عن الآخر فلا يكون عينهما قوله لكن قد تكون مستعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او بمعنى
الاباحة لانهما قرينتان لهذا المجاز والعيار المتيقن الا التعريفية كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة مثال لم توقعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم
تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فهم يحنث
بتكلم احدهما ايهما كان ولو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين حنث ثم تكلم الآخر لم
يتعلق بكلمه الحنث اذا لم يكن حين اليمين او فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الكفارة بيمين واحدة اذ هتك حرمة
الاسم بعد بقي لم يوجد المتعدد ولو كانت عين الواو لصارا بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل احدهما على حدة وقيل
التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو اذ لو كانت عين الواو لم يحنث الا
بتكلم الجميع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بتكلم احدهما واذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما
كان فان قوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة تفريع على كونها بمعنى الواو ذكر في التقاسيم بالواو ولم يحنث الا مرة ولم تجب الكفارة عنه
وان كلمهما جميعا فكذلك لانه لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال لم توقعها في موضع
الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم
ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا مع احدهما فلو تكلم احدهما انحلت
اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته في قوله جالس
الفقهاء والمحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تبيح له مجالستهما او مجالسة احدهما
الجمع بالواو وتوجبه وهذا مما لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين مشهور ثم ذكر
مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية يعني
الاصل في او ان تكون للعطف فان لم يستقم العطف بان يختلف الكلامان بان يكون فعلا او اسما او ماضيا ومضارعا
او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر فتشوش العطف ولا بد ان يكون الصدر من الكلام ممتدا بحيث يضرب له غاية فيما بعده
فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فقوله اذا فسد العطف اشارة الى ان اختلاف الكلامين يكفي لعدم العطف
لكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعده شرط لكونها مستعارة الا ان او حتى للغاية

كما ان حد الشيئين في او المنتهى بوجود الآخر والا لان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام
كما ان حكم للمعطوف بما ويخالف حكم المعطوف عليه بوجود واحد بها فقط فتحقق بين او وبين كل من حتى
والا ان مناسبته يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان حتى تجيء بمعنى العطف الغير دون الا
ان مع ان كون الثاني جزء من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان ويجيء تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانه لا يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لعدم
التناسب المنتظم لا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يتم الى غاية التوبة والتعذيب
فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من امر الكفار شيء في دعائك الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله عليهم فانه يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروى ان النبي
عليه السلام استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد قال كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم وعدو
عليهم فقال عليه السلام لم يبعثني الله تعالى لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت نهيا عن الدعاء عليهم
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم هذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان دخلت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا لما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسيأتي التفصيل في نحو ضربها ويستعمل للعطف مع معنى الغاية
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في تقرير الحكم كما ان الغاية يعقب المغيا كقولهم استنت الفصال
حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا خالي العدو والقرعى

106

جمع قريع وهو التفصيل الذي لم يشترط فيه لما ارتفع معطوف على الفضال مع قيام معنى الغاية لانه كان
ارذل من الفضال لا يتوقع الاستنان منهما وهذا مثل لمن يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره وهذا كله في الاسماء وكونها في الافعال اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان
تجعل غاية بمعنى الى وغاية هي جملة مبتدأة فالاول كقولك سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله
سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو جعل الى كان كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند
فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها اذ ليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء
اليه وهذا المثنى في النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى منهن او خادمة لهن وهو يصلح
للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي
ان فات عدم الشرطان جميعا او احدهما فتكون ح بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان
تعذر هذا ايضا تستعار للعطف المحض ويبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون ح للعطف المحض
مجازا ولا يراعى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة
كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذه مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة المذكورة في الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب يصلح ان يكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له نحو ان الرحمة التي تحدث الخوف من احد فان كف الضرب قبل الصياح
او لم اضرب اصلا حنث وان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان لا يصلح للامتداد
بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له بل هي احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا منتهى فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتى للتغدية والتغدية
فعل المخاطب لا انتهاء فيه للمتكلم وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة
التعيد في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان لان الانسان لا يجازي نفسه في العادة فلهذا قيل العطف ح اي ادخل الكرخ كصيغة المجهول

لا الصيغة المعلوم فتعين ان تجعل استعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي

حر فان لم يأت او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان بحيث لا ان الاقرب في هذه الاستعارة

حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة

الاتصال وهو في الواو اكثر لكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف لا يكون مجزوما معطوفا

على آتك وقيل لا بأس لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف

على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون

الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء

للالصاق فيما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصحب الاثمان

حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال لانه لما

كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا والكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال الكر الحنطة

بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا

اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد

عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه ان توجد

شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني بقدوم

فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق

كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم

فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم

فانه يقع على الصدق والكذب جميعا لان حقيقة الخبر هو الاطلاق ويقتضي بالعدل عنه ولا يقال ان حقيقة الاخبار

لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول التقدير بالباء لا لاستقامة المعنى

دون تاكيد الاخر ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار خروجا

الا خروجا ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم لعموم الصفة فيجب ان يكون كل خروج ملصقا بالاذن

١٠٧

واحدة فيما لم توجد قرينة يمين الفور اي تكون عادة الباء وغالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اي
يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل
اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن
لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فتنتهي حرمة الخروج بوجود الاذن مرة
ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى لا تخرجي الا باذن لك فيكون مآله
وما آل قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقال ان المضارع مع ان بتاويل المصدر والمصدر
قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن
فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا باذن لك كلام مختل لا يعرف له
وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ح ان خرجت مرة بلا اذن على التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى بمعنى
الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يثبت
فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشية الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي التعلق قطعا فلا يقع الطلاق ويمكن ان يعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون
الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره
والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع الا ما دخص في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان
علم الله فلا مساغ فيه الا جعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق فتامل وقال الشارح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
للتبعيض ليكون المعنى وامسحوا بعض رؤسكم وبعض مطلق بين ان يكون شعرا او فوقه حتى قريب الكل فعلى
بعض مسح يكون آتيا بالمامور به وقال الكرخي ان اصلها اي الصلة كان ... او ... رؤسكم واما
الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض الزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان
حقيقة وهو موجب للاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة

ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة فتحمل على الاصل مهما امكن وانما جاء التبعيض في المسح
بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط
بيدي فالحائط محل الفعل ومفعوله يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء فيراد بها البعض اذ المعتبر في
الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط
او قيل وامسحوا برؤسكم فيكون المسح متعديا الى الآلة فكأنه قيل مسحت اليد بالحائط فيشتبه المحل بالآلة في
اخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار
المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فقام
مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض ثم اكد رواية التبعيض ...
ثم لم تتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون ...
... مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضا لا مقدار ثلث
اصابع وكلها لان الكلام فيها طويل انما ثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم لانه خلف عن الغسل فيعامل معاملته في الوجه واليد لانه ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة ومع ذلكم
لعارض كعنيتك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين الزيادة بمثله جائز وعلى للالزام فقوله على الف درهم يكون
دينا الا ان تتصل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة ... على السطح وقد يكون
حكما بان يكون ... على الف درهم فكأنه يعلوه ويركبه عليه فان وصل بها لفظ الوديعة بان قيل على الف وديعة
لم تخرج عن معنى الالزام لكن يجب عليه حفظه لا اداؤه فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول
مثلا بعت هذا او آجرت هذا او ... على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق و
للالزام ملائم للالصاق فيناسب ... والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

فيحمل على ان المسمى عوضه كذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم فعندهما هو بمعنى الباء كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط كذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على البعض العام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب ان يعتق من شاء من العبيد الى البعض الذي هو بقي الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق كلهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة رح بين هذا وبين قوله من شاء من عبيدي هو ان المشيئة صفة فيه نسبت الى كلمة من فتعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشيئة الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمة فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج احد منهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه وفي اي موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقولك من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان في الاقرار فان الحائط قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخل في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والايمان في قوله بعت هذا او حلفت ان لا اكلم شهرا او الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كانت قائمة بنفسها لكنها ما وجدت قبل التكلم وبقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص

وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام يتناول الغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي يتناول المرافق لانها تتناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه غاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي اسقطوا مستقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا القول بقولك قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب يتناوله ولا يتناوله الا بالعرف وان لم يتناولها او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال ما لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مد الحكم الى نفسها لبقيت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية هذا هو الاصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كونها بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه او في ظرف فاضل عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو يقع في اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان ذكر في او حذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول اليوم ان لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في يقتضي الاستيعاب عنده ونظيره هذا الاختلاف لا صومن الدهر ولا صومن في الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى المكان بان يقول انت طالق في مكة تقع الآن لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق والطلاق اذا وقع في مكان وقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يقول في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق بعد الدخول

كما في حقيقة الشرط المؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق مع ان مع للقران ولو
قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكران في للظرفية اورد تفريعه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروفا فقال ومنها اسماء الظروف نحو مع للمقارنة وقبل للتقديم
وبعد للتاخير فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت مدخولة او غير مدخولة
لان قبل للتقديم وبعد للتاخير وحكمهما انه اذا اضيف قبل الى ظاهر كان صفة لما قبلها واذا اضيف الى الضمير كان صفة لما بعدها
ثم كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وكل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد
طلاق واحد على ما قال او اذا قيد بالكناية كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها
او بعدها واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما بعدها معنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع واحدة
في الحال ولا علم بما يجيء واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي وان لم تقيد كل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى
الآتية فتقع الاولى ولا علم بحال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى
الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم واحد قبل درهم
وفي الصورة الآخرى يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم
وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب لمتيقن هو قرب الامانة
دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل بلفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون
دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو
دخل في الظروف تغليبا كقوله علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فما استثني منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال

113

بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه صفة
واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ليعمل القاضي بالصدق
في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان هي اصل فيها لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها يستعمل لمعان اخر ولهذا
غلب ان تسمى الكل بحروف الشرط وان كان بعضها اسماء وهي انما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود ليس بكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل لو ولا تستعمل على ما هو كائن
لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان امرأة
الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة
على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني مسببا من جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها
وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها آيتين على شرط
الجزاء مثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ٭ واذا تصبك خصاصة فتجمل ومثال الثاني شعر واذا
تكون كريهة ادعى لها ٭ واذا يحاس الحيس يدعى جندب وهو قول ابي حنيفة رح وقد سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط
رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف لا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى
فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال اي لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فلان
لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها اولى وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح لكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما تضمنها
من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

وفيه لا تقع ما لم يمت احدهما وقالا تقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت
فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم اطلقها فيه فيقع
في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب
عنه ان تعلق الطلاق بشيء يقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك هذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا استعمل
اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار
فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي يعني ان انتفاء الجزاء في
الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية وان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء
الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن
ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا وكيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي صحيح
ام سقيم فان استقام اي السؤال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون
ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه سؤال ام لا كالحال في الطلاق وبعدم استقامته
ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يتضح من كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال
ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع ومثال البطلان لفظ كيف فان العتق ليس له حال
عند ابي حنيفة رح في كونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال او غير مال عوارض له فلا يتغير ملكه وكيف شئت لتعميم العتق في
الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل اي الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال لاستقامة
فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع
الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول
كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا وثنتين اذا وافق نية الزوج فان اتفق ما نويا
يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق الذي هو الرجعي
فان نوت الثنتين ونوى هو ايضا لا يقع لانه عدد محض ليس مدلول اللفظ واما الثلث فانه اذا لم يكن الفرد مدلول اللفظ لكنه

واحدا عتبار يرى بها استعماله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا مفقود فكيف انما احتاج الى موافقة نية الزوج مع ان فرض الاحوال ههنا لان حاله مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجا الى النية ليتعين احد محتمليه هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ولغيره

قوله كيف شئت لعدم الفائدة قال الامام لا يقبل الاشارة فحاله وصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق نحوهما فحاله والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشاء وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما حررنا انه فلا قيل ان في كلام المص مسامحة العلة الاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك لانا اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر والوصفية ترجح يلزم من تبع الاتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا العتيق كم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشا ولانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية وخبرية فلا بد ان يجعل بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت احد فواحدة وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شارت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج الا لا وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا تقع ما لم تشا ولانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشا وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان ان يقتصر على المجلس فكذا هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان كليته فلا يتوقف المشيئة فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا ومتى لانهما اذا اخلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما ان الدالة على مجرد الشرط

ولا ابنا سببا ان يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان بان كل واحد من حيث وكم وحيث وآين شابهته من معنى الشرط فلذلك كررت فيهما ثم بعد ذلك كرر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر في القرآن صريحا وستقلالا فنزلت الآية في حقهن لاجل ذلك الا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب باب واسع في القرآن ان ذكر لعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني لم بنون وبنات ان الامان يتناول للفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمونث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب لو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المونث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب لو ذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر ولما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا اعني تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بالقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق النظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكون مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما

مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه كذا قيل وحكمه تعلق الحكم بنفس الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يكن بقصده بهذا قوله لعبث وتسحر به اما الكناية فما استتر المراد به لا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال لا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءهما بحسب امر آخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية لعوارض اخر لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهو والكناية وانا وانت فان كلها وضعت لمستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على من دق بابه فقال من انت فقال انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال الكناية الحقيقة ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينو نيته او لم تكن شيء قائما مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت البوائن جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل احد معلوم لا ابهام فيه فمعنى البائن واضح لكن لا يعلم من اي شيء بائن أمن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى شيئا بائنا معينا زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة

١١٧

لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن له معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان ودون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا الانجاء من حاشيته قال الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتدادا نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فحينئذ لا عدة عليها اصلا فيجب ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا نوى

هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبرئي رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله كوني طالقا على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند قومك وعندي في الجمال او المال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي لهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قطعا لان معناه منفردة عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناه انت طالق طلقة واحدة وان قرئ بالوقف فيحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رح ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر انه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الاصل في الكلام الصريح وفي الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يدرء بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه باني جامعت فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يجب حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم في جميع وصفه فبطل كونه كناية ثم شرع المصنف رح لتعليم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص ان يكون مقصوداً اصلياً وفي عبارة النص ما كان مقصوداً اصلياً اولاً فاذا استدل احد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص والمكن نصاً فيه بل ظاهراً بخلاف العدد فانه نص فيه اما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج المقتضى لانه ليس ثابت لغة بل شرعاً او عقلاً وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وانه لم يكن محتاجا اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انساناً بقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن يشمل العبارة والاشارة معاً وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فلما كان المراد ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته منكوحة فلا مضايقة فيه وانما كان لاجل انها مرضعة لولده يحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي يولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص ليعرف بان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اي بدون لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشارك الوالد احد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ثم هما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا وديننا قال عم اليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداهن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان مسوقا للنقصان دين لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره مثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكن يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله على راي الشافعي لما علينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له وطي الاب جارية ولده فلا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول ما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث ذكر بازائه الاستدلال الموقوف وهو فعل المجتهد وبازائه العبارة والاشارة هو من اقسام النظم حقيقة تارة والثابت بالعبارة والاشارة هو من صفات الحكم للاضير فيه لجد وضوح المقصود وعلى كل تقدير حسب من جعلهما من اقسام النظم العبارة والاشارة ليس المراد معناها اللغوي الموضوع له بل معناها الالتزامي كالايلام من التافيف قوله لغة

تمييز عن معنى النص يخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله لغة
تأكيد لقوله لغة وفيه رد على من عمم ان دلالة النص والقياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف
يكون هذا القياس معنى لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل
اللسان ايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس لا ينكرها منكر القياس كالنهي عن
التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول
حرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف المقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل
لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص معناه اللازم
الذي هو الايلام دلالة النص وما ثبت منه حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها
القوم مذكورة في المطولات الثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة
ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص هذا في حال فالاولى ان
تجب على العامد وهو ليس على حال وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد نحن نقول
انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه
ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي ايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان
كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول ان ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة
في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس الى جبل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود
والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان
بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود
بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان
ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم

123

ولكن ثبت الرجم على كل من احصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردء لهم بدلالة قوله يسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على المرأة الموطوءة عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى كل من يفعل الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل ومثال اثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطي يجب الكفارة بالجماع والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس مثل هذا كثير لنا وله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا لفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة توجد الحرمة ولا يسمى هذا التعميم واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيجانسه قرينه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وہو المقتضی فان فی ذلک الشرط امر اقتضاہ النص لصحۃ ما تناولہ فصار ہذا ای الحکم الذی یحرث فی
تعریفہ مضافا الی النص المقتضی بواسطۃ المقتضی فان النص المقتضی دال علی المقتضی وہو دال علی حکمہ
فیکون ثبوتہ لہ فان فی ذلک امر دلیلا الثبوت الشرط المتقدم فیکون حمل قولہ فما لم العمل النص علی قولہ واما
الثابت بواسطۃ قولہ فصار ہذا الا اغلاقا ارتباط بینہما وعلامتہ ان یصح بہ المذکور ولا یلغی عند ظہورہ
بخلاف المحذوف یعنی ان علامۃ المقتضی ان لا یتغیر المقتضی عند ظہورہ کقولہ ان اکلت فعبدی
حر فاذا قدر المقتضی بان یقول ان اکلت طعاما لا یتغیر ما فی الکلام عن سنتہ فی اللفظ والمعنی بخلاف
المحذوف فانہ اذا قدر انقطع الکلام عن سنتہ کما فی قولہ تعالی واسئل القریۃ فاذا قدر لفظ الاہل
ویقال واسئل اہل القریۃ یتحول السؤال عن القریۃ الی الاہل ویتغیر اعراب القریۃ من النصب الی الجر
ولکن ینتقض القاعدۃ بان قولہ تعالی فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا فان قولہ
قولہ فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا یتغیر الکلام الباقی بتقدیرہ مع انہ محذوف وفی قولہ اعتق عبدک
عنی بالف فانہ ان قدر البیع یقال بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق فانہ یتغیر الکلام
مع انہ مقتضی لانہ یصیر حینئذ ماموراً باعتاق عبد الآمر ویکون قبل ذلک ماموراً باعتاق عبد المامور
ولہذا قیل ان الفرق بینہما ان المقتضی شرعی والمحذوف لغوی امثالہ وقیل ان المقتضی والمقتضی
کلاہما یجریان فی الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فیہ المحذوف لا غیر وبالجملۃ فالمحذوف
فی حکم المقدر لا یخلو عن العبارۃ والاشارۃ والدلالۃ والاقتضاء ولیس قسما خارجا عن
الاربعۃ ومثال الامر بالتحریر للتکفیر مقتض للملک لم یذکرہ والظاہر ان الامر بالتحریر ہو
قولہ تعالی فتحریر رقبۃ فانہ مقتض للملک الغیر المذکور فکانہ قال فتحریر رقبۃ مملوکۃ
لکم فان اعتاق الحر وعبد الغیر لا یصح فتحریر رقبۃ مقتض ومملوکۃ لکم مقتضی وحکمہ ہو
الملک ثابت بالمقتضی الذی ہو ثابت بالمقتضی وقیل المراد بہ قولہ اعتق عبدک
عنی بالف فانہ یقتضی معنی البیع فکانہ قال بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق
فلما ثبت البیع اقتضاء فلا یشترط فیہ شرائطہ نفسہ فیستغنی عن الایجاب والقبول ولا یجری فیہ

١٢٣

خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق
فلا يصح من الصبي والمجنون على هذا القول لابي يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير الف
فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع ويستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع
عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط
فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف
القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة
اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لها
حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل اقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات
لانه لما اوجب الغسل بالماء يقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله
بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا
الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة
حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وقيل ان مثاله لم يوجد في النصوص
فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ و
المقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف
الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان
قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم
كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة وهو الذي يكون عاما حتى اذا قال
ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء
لان طعاما انما يثبت اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما
فلا يقبل التخصيص وانما حنث بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام
عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق

في نية التخصيص لانه ملفوظ ح ولكن لما يرد هذا المثال على قول من شرط في المقتضي ان يكون شرعيا اشكل لانه عقلي ح الاولى ان يقال ان المقتضي ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح لفرق آخر على عدم كون المقتضي عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك بهذه العبارة فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية التثليث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الثنتين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث والاثنين لانه يدل على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيهما على حدة اما تخريج طلقي نفسك فلانه يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضي حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فيصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل يعني قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضي ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت متمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء كان من سمعها من العلماء يتمسكون بوجوه آخر ايضا

سوى هذه او ردالمص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فساد ها فقال **فصل التنصيص**

على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم

على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات

دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس و بالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم

اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق

اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق

المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم

العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط والوصف

على ما سياتي لكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج

مخرج العادة ولا يكون لسوال او حادثة ولا الكشف او مدح او ذم ولا لتقييد فائدة اخرى

فح يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل و الماء الثاني المني ولما

كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال بعد الماء وهو

اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا

لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم

ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه

رد على من فرق بينهما وقال انه كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن

في الحل والحرام الحداءة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي عما عداه

البتة والا يبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء لشانه من نحو

ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه وفي المخاطبات لما قال

صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع وعن

مثل هذا في كتابه كثير وما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك ماول بتاويلات متينة لا لانه انتهى

لم يتبينا ولم يكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب
الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على
نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس
وينالوا درجة الاجتهاد ثم اجاب عن مستند الخصم بقوله الماء من الماء فقال والاستدلال لهم
بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف
اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من الماء المني
لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه فيرد علينا ح ان الحديث قد دل على
عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب
قال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني
ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر
في الماء فلا يخرج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين
مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم واليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون
دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه يتغيب
عن بصره ولعله لم يشعر بقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء
احتياطا والحكم اذا اضيف الى مسمى بها ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو تمسكهم بمفهوم
الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان
دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط
عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين
في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في
معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا

من اماتكم المومنات فالله تعالى قد نص على انه انما يستطيع الحرة فلينكح امته ثم قيد الامة
بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة
الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمومن بالم تصر مومنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمومنة
على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اى حاصل ما قال الشافعى رح شيئان الاول انه الحق الوصف
بالشرط فى كونه موجبا للحكم عند وجوده غير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت
طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب
فى صورة الشرط فكذا فى صورة الوصف والثانى انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم
دون السبب ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق
والتعليق بالشرط اعنى دخول الدار انما عمل فى منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا لا اثر له فلا
يتعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا
فينتفى الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسى كتعليق القنديل
بالحبل فانه لا يوثر فى ازالة ثقله وانما يوثر فى ازالة سقوطه فيصح تعديته هذا الحكم العدمى الى
غيره ونحن نخالفه فى جميع هذا حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب
اليه الشافعى رح اى اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت
حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب هو قوله انت طالق وانت حرة
ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو نصا كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر له اى اذا حلف والله
لا افعل كذا او لم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لعينه بها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو
اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط متقدم وكانه قال والله
ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مترتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر انما ينعقد سببا
للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان عنده الصوم ينبغى ان يجوز الاداء بعد الحنث لانه عبادة بدنية

كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد الحنث بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث نحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق او انت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلا لورود قوله انت طالق او انت حر فلا باس لوقوعه في محله ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تنعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره هذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكمالها بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا للحكم فقط دون السبب بقدر الضرورة حتى الامكان تدليل الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له كانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يغير حكم الطلاق

وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول
ولم يذكر المصنف رح جوابا عن الوصف الا ان الجواب عن الشرط جواب عنه دائما لوضوحه وشهرته
وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعـ وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعـ من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله تعـ
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونها اولى والمطلق محمول على المقيد هذا
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسئلة بعينه فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح يعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عندنا بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة
الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلثة احكام من التحرير والصيام والاطعام قيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة
وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول
ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة فيفهم منه
انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كليهما
يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص هو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات ايضا بطريق
القياس لاشتراكهما في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظير تام من الكفارات لانها جنس واحد
وعند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

انکم کما حملتم الیمین علی القتل فی حق قید الایمان فینبغی ان تحملوا القتل علی الیمین فی حق طعام عشرة مساکین وتثبتوا فیہ الطعام ایضاً فاجاب عنہ بقولہ والطعام فی الیمین لم یثبت فی القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وہو لایوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساکین اسم علم من اسماء العدد وہو لایوجب الا وجود الحکم عند وجودہ لاینفی عند نفیہ فاذا لم یوجب النفی فی الاصل وہو کفارة الیمین فکیف یتعدی الی الفرع وہو کفارة القتل بخلاف الوصف فانہ یوجب النفی عند نفیہ علی اصلہ علی ما مہدنا وانما قید الطعام بالیمین لان طعام الظہار وہو اطعام ستین مسکیناً ثابت فی القتل فی روایة عن الشافعی رح علی ما قیل وعندنا لایحمل المطلق علی المقید وان کانا فی حادثة واحدة لامکان العمل بہما اذ لا تضاد ولا تنافی بینہما فیکون فی الظہار الصیام والتحریر قبل التماس والطعام مطلق یکون قبل التماس وبعدہ واذا کان ذلک فی حادثة واحدة ففی الحادثتین بالطریق الاولی فحکم فی القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفی غیرہ باعتاق رقبة ایماً الا ان یکونا فی حکم واحد مثل صوم کفارة الیمین فی قولہ تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصیام ثلثة ایام متتابعات مقیدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآیتین فی حق العمل فیجب ہہنا ان یقید قراءة العامة ایضاً بالتتابع لان الحکم وہو الصوم لایقبل وصفین متضادین فاذا ثبت تقییدہ بطل اطلاقہ والشافعی رح انما لم یحمل ہذا المطلق علی المقید مع انہ قاعدة مستمرة لہ لانہ لایعمل بالقراءة الغیر المتواترة مشہورة او احاداً فالمثال المتفق علی قبولہ ہو قولہ عم للاعرابی جامع امرأتہ فی نہار رمضان متعمداً صم شہرین وفی روایة صم شہرین متتابعین ورد علینا انکم اذا قررتم انہ یجب العمل بالحمل فی الحادثة الواحدة والحکم الواحد ففی قولہ عم ادّوا عن کل حر وعبد وقولہ عم ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین ینبغی ان یحمل المطلق علی المقید اذ الحادثة واحدة وہو صدقة الفطر والحکم واحد وہو اداء الصاع او النصف فاجاب بقولہ وفی صدقة الفطر ورد النصان فی السبب لا مزاحمة فی الاسباب

ـه اجاز الی انه ماوجد هذا الحدیثان بهذا المتن فی تتبعه نعم هدی من ابن عباس رض موقوفا لانکاح الا بینة ١٢

فوجب الجمع بینهما یعنی ان ما قلنا انه یحمل المطلق علی المقید فی الحادثة الواحدة والحکم الواحد انما هو اذا وردا فی الحکم للتضاد اما اذا وردا فی الاسباب والشروط فلا مضائقة فیه ولا تضاد فیمکن ان یکون المطلق سببا باطلاقه والمقید سببا بتقییده فالحاصل ان اتحاد الحکم والحادثة یحب الحمل بالاتفاق وفی تعددهما لا یحب الحمل بالاتفاق وفیما سواهما اختلاف وتحقیق ذلک فی التوضیح ثم شرع فی جواب الشافعی رح فقال لا نسلم ان التقیید بمعنی الشرط لان الوصف قد یکون اتفاقیا وقد یکون بمعنی العلة وقد یکون للکشف او للمدح او الذم ولئن کان فلا نسلم انه یوجب النفی لان المتنازع فیه هو الشرط النحوی الذی تدخل علیه الادوات ولا تاثیر لنفیه فی نفی الحکم لان نفی الحکم لنفی اصلی لا شرعی علی ما قدمنا ولئن کان فلما یصح الاستدلال علی غیره ان صحت المماثلة ولیس کذلک فان القتل من اعظم الکبائر یعنی لو سلمنا نفی الحکم فی الاصل المنصوص لکن لا نسلم المساواة بینه وبین المسکوت حتی یحمل علیه فان القتل من اعظم الکبائر فیمکن ان یشترط فیه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار والیمین فانهما صغیرتان یمکن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان یکون کافرة او مؤمنة وایضا توزیع کل منهما مختلف فان فی القتل حکم اولا بالتحریر ثم بالصیام فی شهرین وفی الظهار حکم اولا بالتحریر ثم بالصیام فی شهرین ثم باطعام ستین مسکینا وفی الیمین خیر اولا بین اطعام عشرة او کسوتهم او تحریر رقبة ثم انه نقل الی الصیام ثلثة ایام فالله تعالی العالم بمصالح العباد وحکمتهم قد حکم بما شاء فی کل جنایة علی حالها فلا ینبغی لنا ان نتعرض لشئ منهما ونحمل احدهما علی الآخر بالاطلاق والتقیید فان فیه تضییع الاسرار التی اودعها فیها ما قید الاسامة والعدالة فلم یوجب النفی جواب عما یرد علینا من النقضین وهو انکم قلتم اذا ورد الاطلاق والقید فی السبب لا یحمل احدهما علی الآخر وههنا ورد قوله عم فی خمس من الابل شاة وقوله عم فی خمس من الابل السائمة شاة فی الاسباب لان الابل سبب الزکوة والاول مطلق والثانی مقید بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا علی المقید حتی قلتم لا تجب الزکوة فی غیر السائمة ایضا قلتم اذا کان الحادثة متحدة یحمل المطلق علی المقید وقد حملتم لعم

١٤٣

واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم حتى شرطتم العدالة فى الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد فى حادثة الدين والثانى فى باب الرجعة فى الطلاق فاجاب بان قيد الاسامة فى المسئلة الاولى وقيد العدالة فى المسئلة الثانية لو اوجب النفي عما عداه كما زعمتم لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعنى انما عملنا فى المسئلة الاولى بالسنة الثابتة الدالة على نفى الزكوة عن غير السائمة وهى قوله عم لا زكوة فى العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة فما عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق يعنى هكذا انما عملنا فى المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد فى باب التثبت فى نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلاجرم تشترط العدالة فى المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران فى النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك رح وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم اى الاشتراك فيه لان غاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما على الاخرى بالواو فيقتضى للتسوية بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبى لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم لا زكوة فى مال الصبى واعتبروا بالجملة الناقصة اى قاس مالك رح القائلون بالجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان فى الخبر لا محالة فكذا الاولى قلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان هندا كان محتاجا الى طالق فلهذا اجازت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تم فيها لا يجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة القياعا لكنها

ناقصة لتعليقها فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب
بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج
مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد
مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا اوردت في حق شخص خاص في
نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا
تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي
ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان ع له رجم وسجد عام صالح
في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعي
الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره او مستقل لم يستقل
بنفسه عطف على قوله لم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب لم يكن مستقلا بنفسه
بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك
الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو امر
مبتداء خارج عما نحن فيه يختص بسببه اي يختص العام في هذه الصور الثلث بسبب
الورود اتفاقا ولا يحمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول
المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه
فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتداء حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك
والشافعي وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع
غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله
اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه بل انما تعدى او حيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او
مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل حجم سهو كان بالزنا ولغيره كذا الكل سجود عمه من ان يكون للسهو ولغيره وكذا الكل الف من جنس هذا المال او من غيره وكذا الكل عدا او مدعوا وغيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو رأى الشافعي رح لا المصطلح عليه فتامل من قبيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي بالقياس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان مرادا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي بدل كل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثاني فيصح قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من اموالهم والنقود والعروض لكل صدقة ان غنيا ابن الصدد نحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهي في ضديهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء

يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشئ يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة فمعنى الامر تحريم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين هذا هو مختار الجصاص عنده بالامر

بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشئ في نفسه لا يدل على ضده انما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فتكفي الدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان

لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام

يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس نهيا عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار التسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب وان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه

عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من

السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يترك كما لم يترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم قولا او فعلا

لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل ان الامر يقتضي كراهة ضده

على غير ترتيب لا معت يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح حامتان سجد

على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي انما المامور به فعل السجدة على مكان

طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجدة على مكان نجس يكون هدرا

عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوّت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس

بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه خفة النجس لاجل المجاورة فلم توجد

الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا

للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت

بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو

يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب

بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة المقتدر لفخر

الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل

ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة اعني الاحكام المشروعة

التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما

هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار

المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا

بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني

لا يخلو ما يعاقب تاركه او لا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا الاول

هو السنة والثاني النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح

في النفل مشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل

لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصلوات وكيفيتهما كلها متعين معلوم لا زيادة فيه ولا نقصان

وثابت مقطوع لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول لبعض المباحات والنوافل الثابتتين

كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تبينا ولهما قط كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج حكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق بالمعتقد فيه بالاختيار القصدي هو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابنائهم وعملا بالبدن يعني العبادة البدنية هو ادائها بالبدن في الماليات اعطائها او انابة وكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن احترز به عن الترك لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان يتهاون بها فان المتهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متاولا فلا اي فاما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والتشهي مما توارث بالعلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى لتقسيمه الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة

١٣٩

يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض قال الشافعي رح مطلقها طريقة
النبي عم اذا اطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان
سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصّف وهو السنة اراد بها سنة النبي
عم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل ومع اذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة
الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى
تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى تاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
كاللوم والعتاب ويسمى جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة
والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا
لو اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى
والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء
كلها لا قصد منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة
حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمّين ويلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة
اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر
فهذا كلها من الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاتب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب
ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري
حال الذم والعتاب في الزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكره الفقهاء بانه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم
فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتأخير السلام وخلط النفل
بالفرض ومع قال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

۱۴۱

لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم
اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت
صيانته ولا سبيل اليها الا بالتزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا
كان تاما بان يكون شفعا او صوم يوم فان اوى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه
والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان
يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا
نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام لم يتمها
فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان
النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي
ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر فالان
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى بالاتمام والدوام لان الدوام اسهل
من الابتداء في تحصيل الفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم
يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية
بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال
وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من
الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا
في مقابلتها حقيقة ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة
في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت
الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا
تكون الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

فی مقابلتہا مجازا بمعنی ان اطلاق الرخصة علیہما مجازا ذہی صارت بمنزلة العزیمة قائمة
مقامہا ثم فی القسم الاول منہما لما فاتت العزیمة من تمام العالم و لم یکن موجودة فی شیء من المواد
کانت الرخصة اتم المجاز لاشبہ لہ من الحقیقة اصلا بخلاف القسم الثانی فانہ لما وجدت
العزیمة فی بعض المواد کانت الرخصة انقص فی مجازیتہا اما احق نوعی الحقیقة فما ابیح
ای عومل معاملة المباح فی سقوط المواخذة لا انہ یصیر مباحا فی نفسہ مع قیام المحرم وقیام
حکمہ معا وہو الحرمة فلما کان المحرم والحرمة کلاہما موجودین فالاحتیاط والعزیمة فی الکف
عنہ ومع ذلک رخص فی مباشرة الطرف المقابل فکان ہو احق باطلاق اسم الرخصة
علیہ من الوجوہ الباقیة کالمکرہ علی اجراء کلمة الکفر ای کمن رخص من اکرہ علی اجراء کلمة الکفر
بما یخاف علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ لا بما دونہ فانہ رخص لہ اجراؤہا علی اللسان
بشرط ان یکون قلبہ مطمئنا بالایمان مع ان المحرم للشرک ہو حدوث العالم والنصوص
الدالة علیہ والحرمة کلاہما موجودان بلا ریب ومع ذلک یرخص لہ لان حقہ فی نفسہ یفوت
عند الامتناع صورة ومعنی اما صورة فبتخریب البنیة واما معنی فبزہوق الروح وفی
الاقدام علیہا لا یفوت حق اللہ تعالیٰ معنی لان التصدیق باق وافطارہ فی رمضان
ای اذا اکرہ الصائم بما فیہ الجاء علی افطارہ فی رمضان یباح لہ الافطار مع ان المحرم
ہو شہود رمضان والحرمة کلاہما موجودان لان حقہ یفوت رأسا وحق اللہ تعالیٰ
باق بالخلف واتلافہ مال الغیر ای اذا اکرہ علی اتلاف مال الغیر رخص لہ ذلک مع ان المحرم والحرمة
کلاہما موجودان لان حقہ یفوت رأسا وحق المالک باق بالضمان وترک الخائف علی النفس
الامر بالمعروف عطف علی المکرہ ای اذا ترک الخائف علی نفسہ الامر بالمعروف للسلطان الجائر
جاز لہ ذلک مع ان المحرم وہو الوعید علی ترک الامر مع موجبہ قائم لان حقہ یفوت رأسا
وحق اللہ تعالیٰ باق باعتقاد حرمة الترک وجنایتہ علی الاحرام ای کجنایة المکرہ علی احرامہ
یباح لہ ما اکرہ علیہ مع قیام المحرم وحکمہ جمیعا لان حقہ یفوت رأسا وحق اللہ تعالیٰ باق بادا العزم

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى المخالف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على
قوله وترك المخالف في الذكر لكان اولى باتصال الامثلة المذكورة كلها وتناول المضطر مال
الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث رخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت
عاجلا وحق المالك على الضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه
اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه
كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الامر بالمعروف في صورة الخوف
اولم يتناول مال الغير مات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما حررت
والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان
السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير حق كالمسافر
اي كالافطار للمسافر رخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب الاداء
الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال
سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي
رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان
ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال
سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر واليسر كما يكون في الافطار
وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت
طابت ضما لمنك العبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا صار سائر الناس مفطرين
وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ
بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى
بالاتفاق كما اذا كان بلاء الجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات يموت آثما لما اتم نوع المجاز شرع في
عنا من الاصر والاغلال سقط عنا لم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة

والاصر هو الثقل والاغلال جمع غل اي المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشيء الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة في الليل وامثال ذلك كثير ثم رفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمي ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوتبنا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من تتمة المجاز ومن حيث انه بقي في موضع آخر كان النقص في المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر ليعرف قرينه ويطابق اصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها عندنا وعند الشافعي رخصة ترفيه والاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمل ونحن نقول انه لما نزلت الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد من جهة العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا في القصر وعلم ان قيد الخوف ايضا اتفاقي لا موقوفا عليه القصر

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان ثبت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال
الضرورة فاثم ان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان في رواية عن ابي يوسف والشافعي
انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب
ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان تقع الزيادة في التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من تبلى بهذه المخمصة لا يمكنه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعنده يحنث وعندنا لا
وسقوط غسل الرجل في مدة المسح فان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث اليه قد كان
طاهرا والحل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غيره الا
وهذا على رواية الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا
فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعضهم ان اسبابها بهذا الترتيب قتدا بفخر الاسلام
وكان الاولى ان يذكر بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل الامر اما
باقسامها من كونه مؤقتا او مطلقا مقيدا او حسنا لعينه او لغيره او قبيحا لعينه
لغيره ونحو ذلك يطلب للاحكام المشروعة والمراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام بالطلب
من ان يكون الفعل او ما الكف عنها لها اسباب تضاف اليها وعلل شرعية تنسب الاحكام اليها حيث انها ليس الا لا
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك الحلال والنعم والراس الذي

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتتنوع
العقود والتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف
المرتب فقال للايمان هذا سبب حدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم
اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير
فسماوات ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان
الوقت سبب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت الا يحتاج غيبنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا
ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب لها والصوم هذا متعلق
بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج
الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الراس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوب الصدقة
والاصل في ذلك حديث فانه يمونه ويلي عليه بخلاف الاولاد الصغار والعبيد فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد
الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد
والوقت شرط وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا احدث الخارج من الارض
تحقيقا يجب العشر ويسقط اذا اصطلم الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله
تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من زراعته سبب للخراج سواء زرعها او عطلها والتعو
بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب لوجوب الطهارة
الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى على ما عرف والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله
تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى الا بمعاملة يتمتعوا بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح ليكون
مبقيا لانه الحكيم الخبير علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعها وهذا مختص بالناس
من بين الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بها فالتمكن ولما فرغ من
المتمرين اسباب العبادات والمعاملات شرع في بيان سبب العقوبات وشبههما فقال واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسب اليه من
قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحد ولا يشمل القصاص بل الكفارة نوع آخر وسبب القصاص القتل العمد

حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة
هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة
فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى
صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث العقوبة رمى
الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا والملف فتجب
الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك له الاكل ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة ولما عرف ان السبب
بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي بما يعرف كون
الشي سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه المتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق
البتة لان الاصل في اضافة شي الى شي وتعلقه به ان يكون سببا له حادثا به كما يقال كسب
فلان ح يرد علينا الحكم ربما اضيف الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال انما يضاف الى الشرط
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الراس
الذي يمونه ويلي عليه الصدقة فتضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو البيت
المقدس فالحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام
السنة فقال **باب اقسام السنة** السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة
وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة لكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو القول فقط
لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر لانها تفسير ولم
الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة عليه وهذا الباب
لبيان ما تختص به السنن ولم توجد في الكتاب قطعا وذلك لبعد اقسام اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة على نحو
اصول الفقه لا اصول الحديث وان اشتركا في بعض الاسماء والقواعد التقسيم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله
عم اي كيفية حصول هذا الحديث منه عم لنا بطريق التواتر او غيره بلا انه يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي

رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين أماكنهم وعدالتهم
ولا يشترط فيه تعيين عدد كما قيل إنها سبعة وقيل أربعون وقيل سبعون بل ما يحصل به العلم
الضروري فهو شرط لمعرفة المتواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه
بأن يكون في جميع الأزمنة من أول ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل فالأول يكون طرف العقد والآخر ... أن كل ناقل يتصور آخرا فلو لم يكن في الأول كذلك كان آحاد الأصل فيسمى مشهورا إن اشتهر
في الأوسط والآخر ولو لم يكن في الأوسط والآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلوات
مثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لأن في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها شيء
وقيل إنما الأعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي واليمين على من أنكر وإنه يوجب علم اليقين كالعيان علما
ضروريا لا كما يقول المعتزلة إنه يوجب علم طمأنينة بترجح جانب الصدق ولا اليقين إلا كما يقولون إنه يوجب علما
استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لأن جاحده يكفر ولعدم الترجيح وأمن يقام على دليل
الشك في إثباته ويحتاج في دفعه إلى مقدمات ما مقتضية إذ يكون التصديق الأكثر شبهة مع قوة من عدم تواتره في القرن الأول
أنه لم يتواتر في ذلك كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل أي في القرن الأول ثم انتشر في القرن الثاني فصار ينقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب في القرن الثاني ومن بعدهم يعني قرن التابعين وتبع التابعين إذ لا اعتبار للاشتهار بعد القرون الثلاثة
فقد اشتهر في هذا الزمان فلم يبق شيء منها آحادا إنه يوجب علم طمأنينة ... فهو دون المتواتر وفوق ...

حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد لهم بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان فكلها سواء في انه يخرجه عن الاحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقيني بالكتاب هو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين لان الطائفة هي الجماعة القليلة عند العلماء ويسير في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والحول عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد يوجب العمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكيس الضمائر كلها ولا تكون مما نحن فيه على ما بينته في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظ الناس لا فائدة سوى امر الناس بتلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل وبالسنة وهي انه عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها وانه عليه السلام بعث عليا ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتابه يدعوه الى الاسلام فلولم يكن خبر الاحاد حجة

لما فعل ذلك بهذه الاخبار وان كانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد وقع في بعض النسخ قوله والاجماع المعقول عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام فيعمل لا عن علم بالنص مع قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء اللازم ولثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب العلم لثبوت ملزومه هو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور اذ المعنى لا تتبع ما ليس لك به علم يوجبه بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه والعدالة او المجهول على خمسة انواع ثم اشتغل ببيانه فقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل ثم عبد الله المراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير ويلحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد اي خبر الفقهاء روى ابو هريرة توضؤا مما مسته النار ومن حمل جنازة فليتوضأ قال ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول ان الخبر يقين في اصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك في اصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة يعني لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مستفيضا فيه فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطأ فيه ولم يدرك مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام فتنبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن ايا ما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلي المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان سخطها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم او يومين فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلما تقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ان يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة و لهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن بعد ما ظهر صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلثة لان رواية
السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلهذا يقبل واما المختلف فيه فاوردوا
في مثاله ما روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها
فاجتهد شهرا ثم قال بعد ذلك لم اسمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان فقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود
سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي
بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته رأيه لان المعقود عليه عاد اليها مسلما فلا يجب
بمقابلته عوض كما اذا طلقها قبل الدخول لم يسم لها مهرا فعلي رض عمل ههنا بالرأي والقياس
وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن
ونافع رووا عنه فصار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا لان الموت كالدخول في تأكيد المهر مثل كما
المسمى او لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم السابع من المجهول ومثاله ما روت
فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا فلم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة فرده عمر رض وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم
يقول لها النفقة والسكنى ثم قال ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر احد فكان اجماعا على ان الحديث منكر
ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي
الا ان احدا من قبل من السنة ... او بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في حق
السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في حق النفقة او لم يظهر وهذا هو القسم الخامس من المجهول اي لم يظهر
حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول جاز العمل به ... لا يجب ... فمن فائدته انضمام الحكم
الحديث والقياس الى ... الخصم فيما يمكن فيه القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان القسم الراوي
شرع في شرائطه فقال انما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام العقل نور

١٥٣

في بدن الآدمي يضيئ بطريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيئ
بسبب ذلك النور طريق يبتدئ به ذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس
مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى ان هذا لا بد له من صانع
ذي علم وحكمة فيبتدأ المعقول من منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى
المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدئ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدئ المطلوب للقلب
فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام
عين باطنة يدرك بها الاشياء لو اشرقت بالعقل كما ان في الملك الظاهر يدرك العين بعد
الاشراق بالشمس والسراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس
الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل منه اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل
وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا
للتصرف في امور انفسهم ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا
كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه فلا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في
روايته لكونه عاقلا والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع شئ يحق سماعه
من اوله الى آخره بتمام الكلمات المبنية التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع في مجالس
مجلس الوعظ بعد ان مضى شئ من اوله فاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد ذلك الكلام ثانيا
بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون تبركا كما يوتي بالصبيان
في مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على
حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود لضبطه اي
حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد هو الطاقة اي ثم حفظ ذلك المسموع بالطاقة
البشرية ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده هي العمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته اي مع
مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بقول اني لو تركته

وهذا كله الى حين اداته اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك من احد اكان او جماعة ثم تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد بكذا الى يوم التناد او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهم معناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز متعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغير مصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه العدالة وهى الاستقامة فى الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب المعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر فى حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفى الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رضى الله عنه تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد ابو هريرة رضى مع ذلك اكل الربوا وعلى رضى اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير دون القاصر وهو ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع لكن هذا لا يكفى لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه انما يكفى هذا فى الشاهد فى غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان فى الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا يكفى هذا

وذا الاسلام هو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الا انه قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم حصول هذا المعنى للكفار ولم يسلم

١٥٥

باعتبار امارات الانكار والاقرار شطر الاجراء الاحكام او ركن بشمل التصديق باسمائه وصفاته بل من قوله بالله يحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المتقدم خبر الى الاسماء التي المشتقات من الرحمن الرحيم والعليم القدير والصفات هي مبادى المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان أتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال للجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال انها لكما اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرءة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وحل فى ذلك ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل رواتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات هكذا قيل ثم التقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع

لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو
بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي بقوله قال رسول الله صلعم كذا وان اسند يقول سمعت
رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذا اي عندنا
اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي
رح لا يقبل لانه اذا اجهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا اجهلت صفاته و
ذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت
اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به
الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح
له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحيلها
تحمل عنه ليفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث
قال النبي عم كذا مقبول ايضا عند الكرخي خلافا لابن ابان اي ان يكون من بعد القرون الثلثة زمان فسق
ولم يشهد النبي عم لعدالتهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيعمل باسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل
والارسال كالجرح اذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح اما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا
ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي او مخالفته لدليل اقوى فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل
فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ
يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر
كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر او شهوده الحادثة المشهورة

كحديث الجهر بالبسملة في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة شهيرة ومستمرة كان يحفظ

الوف من الرجال لم يسمع البسملة الا ابو هريرة وهذا شئ عجيب او اعرض عنه الائمة من الصدر

الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاع

مثل ما روى ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا

في مال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مأول بتاويل ان المراد بالصدقة

النفقة عليها كما قال النفقة على الرجل نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان اي يكون

الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول والتقسيم الثالث في بيان

محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها

واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه

دون وجه فهذه خمسة انواع هذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او

اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء

لفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات

او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع حدها ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث

اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل بشرط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين

في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر

الواحد ولا يثبت الحدود به لان في اتصاله الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ

بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا

عليهن اربعة منكم او امثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود

ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون

والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة

والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون حرا وتلفظ بقوله اشهد

وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان لا الزام فيها اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول وكلك فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشئ هدية فانه لا الزام فيه على احد بل يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم لان الخبر غير ملزم في الواقع فلا يعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر الماذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزم العهدة في ذلك فيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عادلا رعاية للجانبين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شئ منهما فوفرنا حظا من الجانبين وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا عن الموكل والمولى لم يشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم لمطلق خبر الاحاد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته من الكذب وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون الها بالبداهة وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث الاسلام يحتمل الصدق ومن حيث الفسق يحتمل الكذب فيجب التوقف وقسم يترجح احتماله على الآخر

سله وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ١٢

١٥٩

كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان
يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف
الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وذلك نوعان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة
اوحكاية بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك
فيقول نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه
عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ انت تسمع فهذا هو الاحسن لانه كان
وظيفة النبي عم والجواب انه عم كان مامونا عن الخطاء والنسيان فلا احتياط في حقنا به
الاول الكتابة اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب بعد التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يبتدئ بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اي الى ان يتصل بالرسول صلعم
ويذكر فيه لك متن الحديث ثم يقول فيه فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الحديث
ويكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة اي البينة ان هذا كتاب فلان ورسالة
فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان للاولى والآخران
للاخيرين ويكون رخصة وهو الذي لا سماع فيه اي لم يكن مذاكرة الكلام فيما بينهما لا غيبا ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان آه والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة
لا بد منها في كل حال ثم المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب تصح الاجازة والا فلا كما اذا اجاز
بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بان طالعه او قرأه او سمعه صح

الصحابي بخلاف ما يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن من غير الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك به الشافعي رح ويجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى وبالتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اسباب الجهاد ولا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي عم كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة

ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها لقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلنا
هن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول ابن الشاب
الحديث السن عند شيء ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان
عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية
مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان وكثرة مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين
على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف
حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة
المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها في بحث معارضة القياسات
في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا
لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر
ناسخا كيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما
على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة
صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا
بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات
في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد مما ذكر
في الركن تبعا وضمنا الا انه دخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان
النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا
في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى التعارض ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا
لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة
الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين سنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يعلم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي ان النبي صلعم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصيرين لتعارضت السنتان او اقوال الصحابة رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فح يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاء ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر بالقاء القدور وطبخ فيها لحومها وروي غالب بن ابجر انه قال يا رسول الله لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح لحومها فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها ايضا وروي جابر انه عم سئل انتوضأ بما افضلته الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله والسند تاب الترجيح وجب لتوضي كل احد

من المتوضي والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والعضو

ما كان في الاصل محدثا فبقي كذلك ولم يزل الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه لا يقال

ان الماء كان في الاصل طاهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو القينا الماء طاهرا لفات

اصل الآدمي وهو الحدث فلم يمكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا

ترجح المحرم فيجب ان ترجح الحرمة ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان الترجيح كان للاحتياط والاحتياط

ههنا في جعله مشكوكا ليتوضا به ويتيمم ويسمى اي سور الحمار مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا ان يعني

الجهل اي لا يعني ان حكمه مجهول لكون من قبيل اللادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم

اليه لما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعدهما

دليل يصار اليه لا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سور الحمار للضرورة بل يعمل

المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة

التي اعطاها الله لكل مومن وعند الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له

في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف مجتهدنا فانه ما تروى عنهم روايتان في

مسئلة الا بحسب الزمانين لكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا اراد الفقهاء بينهما كذا

قيل ولما كان فرغ ابيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية

حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا

بان كان احدهما مشهورا والآخر احادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى

على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما

في اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم

بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة

وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

١٦٥

فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مواخذة في الغموس
فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المواخذة الاخروية وآية المائدة على
المواخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مواخذة اخروية وهي الاثم لا مواخذة دنيوية وهي الكفارة وقد
حررت فيما سبق باطول من هذا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم
يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بالانقطاع وهن سواء اغتسلن او لا وقرأ
بعضهم يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب
التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فبمجرد
انقطاع الدم يحل الوطي ويحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام ويحتمل
عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد وجوب الاغتسال على
التقديرين الا ان يقال هو على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن على طهرن كتبيين
بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر ناسخا
للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان
هذه الآية تدل على ان عدة متوفي الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة او لا والآية الاولى
تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفي الزوج فبينهما عموم وخصوص من
وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول تعتد بابعد
الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قبل تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعد
تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال تحاجا على علي من شاء

١٦٦

بالهلية ان سورة النساء القصرى اعنى سورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال
نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناوله فيعمل به وهكذا قال عمر
رض لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة
والشافعى رح جميعا اى لا تعطف على قوله صريحا اى من قبيل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح
فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان
الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية تبعا
ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون
النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو
غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او
الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى المثبت اولى من النافى هذه قاعدة
مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل
من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح
بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا لانه لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر العارض
ويبقيه على الاصل ولهذا وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وقد وقع الاختلاف
فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى
اشار المصنف الى قاعدة فى ذلك تدفع الخلاف عنهم فقال الاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف
بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذى ليس بحجة او كان مما
يشتبه حاله لكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه مما يحتمل ان يكون بناء على
الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل لم يعتمد على الظاهر

١٦٧

ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا
بالدليل كان مثله فيتعارضان بينهما ويحتاج بعد ذلك الى رفعه فيجاب مذهب ابن ابان الا فلا
اعلى فلم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه
على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فيجاب مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المصنف بتمامها لكن اوردها على غير ترتيب اللف فجاء اولا
بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رض وكانت
في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله عم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة لكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها
كان عبدا في الحقيقة انما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارض فخبر النفي هو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست
للعبد علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها عتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها سواء كان زوجها حرا او [illegible] وفي حديث ميمونة
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة رض لكنهم
اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي رح حيث لا يحل النكاح
في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم دون الوطي

١٦٨

فالاحرام ان کان عارضا فی بنی آدم فهم الحل اصلا لکنه لما اتفقت الرواة انه علیه السلام کان حلالا البتة
وانما الاختلاف فی البقاء ونقضه کان خبر الاحرام نافیا للحل الطاری علیه وخبر الحل مثبتا للامر
العارضی فخبر النفی فی باب حدیث میمونة وهو ما روی انه علیه السلام تزوجها وهو محرم مما یعرف بدلیله وهو هیئة المحرم
لبس غیر المخیط وعدم تقلیم الاظافیر وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الی دلیل فعارض الاثبات
وهو ما روی انه علیه السلام تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لاشک انه قد رآه علیه السلام بلباس المحللین ثم لما
تعارض الخبران علی السواء احتیج الی ترجیح احدهما بحال الراوی فجعل روایة ابن عباس رضی الله عنه انه علیه السلام
تزوجها وهو محرم اولی من روایة یزید بن الاصم وهو انه علیه السلام تزوجها وهو حلال لانه لا یعدل
فی الضبط والاتقان فصار خبر النفی ههنا معمولا به لا بالوتیرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما یعرف بدلیله مثال لکون الراوی مما اعتمد علی دلیل المعرفة وفی العبارة مسامحة والاولی ان
یقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما یشتبه حاله لکن اذا عرف ان الراوی اعتمد دلیل المعرفة
یکون من جنس ما یعرف بدلیله وبیانه ان الاصل فی الماء الطهارة وفی الطعام الحل فاذا تعارض
مخبران فیه فیقول احدهما انه نجس وحرام فلاشک ان خبره یثبت للامر العارضی فاخبره قائلا الا بالدلیل
ثم جاء آخر یقول انه طاهر وحلال فلابد من ان تتفحص من حاله فان کان خبره بمجرد ان الاصل فیه
الطهارة او الحل لم یقبل خبره لانه نفی بلا دلیل فح کان خبر النجاسة والحرمة اولی لانه مثبت
وان کان خبره بدلیل نحو انه اخذه من العین الجاریة او الحوض العشر فی العشر وجعله بنفسه فی
الاناء الطاهر الجدید او الغسیل بحیث لا یشک فی طهارته ولطافته منذ القی الماء
فیه حتی سیتوهم انه القی فیه النجاسة احد فح کان خبر النفی من جنس ما یعرف بدلیله کالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بین الخبرین فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا
فی تحقیق الامثلة فی شرحنا المزید علیه ثم یقول المصنف والترجیح لا یقع بفضل عدد الرواة
وبالذکورة والانوثة والحریة یعنی اذا کان فی احد الخبرین المتعارضین کثرة الرواة وفی الآخر قلتها او کان
راوی احدهما ذکرا والآخر انثی او حرا والآخر عبدا لا یلزم ترجیح احد الخبرین علی الآخر بهذا التغیر لان المعتبر

في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثنين رجح على عدد الواحد لعدم كان في درجة الاحاد واما اذا كان في جانب احد وفي جانب اثنان ترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان او اذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبائعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ليعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل هذه الحجج اعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان في لطائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويوكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانما يصحان موصولا ومفصولا وعند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا ب
فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح ومما يؤيدنا قوله تعالى فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان
يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على
حاله يصح موصولا ومفصولا وبيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في
الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم
يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف
الشرط المقدم فانه ليس كذلك في رائنا وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة
غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح
ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب
ان يكون موصولا به لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم لياتِ بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا
ايض بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح
مفصولا ايض لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعم وهذا
النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء
العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة
رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير
الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز ذلك لان الاختلاف في تخصيص

يكون ابتداءً واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر لبني اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم لما جادلوا ان يعلموا انها باي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان جفتين ذكرا وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاهل عام تتناول الكل واولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعا له في الدين والتقاوة لا من كان من النسب فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عم تغافل عن ذلك لفرط شفقته عليه حتى سأل الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما تتناول الكل ذوي العقول وغيره

فقال عبد الله بن الزبعري أليس ان عيسى عم وعزيرا والملائكة قد عُبدوا من
دون الله فتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله لم يتناول عيسى عم لا اخص لقوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى لان
كلمة ما للذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعري تمسك
تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء
ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث
الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر
المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى بحكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى
اصلا فجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال
علي تسعمائة بقدر المائة كانه لم يتكلم به لم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد
الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام
السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة
فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا قيل فائدته الا
تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه
لا يصح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض
وهو يحسب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة للاجماع اهل اللغة
على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق
المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان ح لان قوله لا اله الا الله للتوحيد معناه النفي والاثبات فلو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا للغير لا اثباتا له لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله

لا اثباتا لله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى
ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في
القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة وخمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرق قومه فلو حملنا
هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب
يكون لا في الاخبار فعلمنا انه ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح لان اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي
باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن بعكسه لان الاستثناء
بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية لبيان انتهاء المراد
من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعد كما ان الغاية ينتهي
بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما
وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا
صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر
بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء
عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فجعل مبتدأ كقوله
الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العلمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اي ان هذه الاصنام التي
تعبدونها انهم عدو لي الا رب العلمين لكن رب العلمين فانه ليس بعدو لي فانه تعالى ليس داخلا في الاصنام
فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما تعبدونه
عدو لي الا رب العلمين فيكون متصلا ولهذا قيل ههنا ما الاستثناء حتى تعقب كلمات معطوفة بعضها
على البعض بان يقول لزيد علي الف ولعمرو علي الف ولبكر علي الف الا مائة ينصرف الى الجميع

كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف وعند الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان التغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا لجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضائقة فيه لحصول المقصود وبيان ضرورة عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق اما الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة في تركة الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقي فكانه قال فلامه الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا رأى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات او رأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح مشروع فصمت مقام الامر بالاباحة وفي حكم سكوت الصحابة بشرط المعتقة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة التقطت تزوجت رجلا فولدت ولدا ثم جاء رجل واثبت ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها للمولى فاقضى على الاب ان يفدي الام والاولاد بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور على الناس يحرم كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري

فانه يصير اذناله في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر الناس بترك دفع الغرور عنهم واجب
وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعمالا وطول عبارته يدل على ما هو
المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال له علي مائة درهم
ودرهم انما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون ان
الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل
في تعيينه وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا
درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقه او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو
النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد
ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي
كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا
في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل شيئا ان ابيح الخمر الى مدة معينة
بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد
ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب
الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في
حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لمدة الموت المقدرة في علم الله
تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل
عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص
الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون يلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب
الامور والبداء للوجه وغرضهم بذلك ان لا ينسخ شريعتهم بشريعة من بعدهم ويكون دينهم مؤبدا ونحن نقول ان الله حكيم يعلم مصالح العباد

176

فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يأمر المريض بشرب دواء ويأكل غذاء اليوم ثم غدا
بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب مزاجه فيه لم يقل من
المريض انى ابدا لك على الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني
حواء حلالا لآدم وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في
نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر
فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان لا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود ولانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك
الوقت المعين وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلثة ايام
خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن يوسف عم وكل ذلك غلط لانه
من الاخبار والقصص والاولى في نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه وتأبيد ثبت نصا او دلالة عطف
على قوله توقيت فانه اذا التحق تأبيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها رسول الله صلعم لا يقبل النسخ لان التأبيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعد نبينا فلا ينسخ ما قبض
عليه عم وقد ذكروا في نظير التأبيد الصريح قوله تعالى في حق اهل الجنة خالدين فيها ابدا ورد
بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق العصاة
واما اذا اقترن بقوله ابدا فانه صار محكما في التأبيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار والاولى ما قالوا في الآخر
في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ وشرطه التمكن من عقد
القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد
ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط فيه فصل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فانهم شرطوا
زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على
الخمس ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها لانه تمكن النبي عم من اعتقاد فقط

وانه امام الائمة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لما ان حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان تمكن من الفعل البتة ثم شرع في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال القياس لا يصلح ناسخا اي لكل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالراي لاجل الكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد باخر القياس المرجوع اليه لكن لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح كان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة بالراي الا انما على منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته لكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وكذا يجوز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس وهي مسئلة عندنا خلافا للشافعي في المختلف فلا يجوز عنده نسخ الكتاب بالسنة ولا السنة بالكتاب لانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عم اول من كذب الله فكيف نؤمن به ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تع كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن

لا منفر عنه في المتفق ايضا وهو صادر من استهزاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله كلام رسوله ويبين رسوله كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدومه المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الانواع الكثيرة لا وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وهكذا كل ما اوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع
النظر عن السنة على ما جرت في التفسير الاحمدي لما فرغ عن بيان قسمي الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو النسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالعفا
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثمانين آية والآن بقيت في
المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف من اثنتي
عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه وقد سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرون آية في باب القتال منسوخة بآيات القتال وسبع آيات في غير القتال ثم من آية منسوخة التلاوة
على اصحاب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى العشرين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا مزيد عليه في كتب الحنفية بحيث وان شئت الشافي فاطول منه
في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله
عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بآيات متتابعات
وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان فاقطعوا ايديهما والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله
مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب
يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا او لا والحديث المشهور نسخ هذا
الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ
عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ وعنده
يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى تثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط
عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيد بالايمان
فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا
التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فيجوز ان ينسخ
احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام
ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيهما لما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع
في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام لكن ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله
صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبي عليه السلام سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما
استثنى الزلة لان الكتاب لبيان الاقتداء والزلة ليست مما يقتدى بها وهي اسم لفعل حرام
فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن يقصد للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كقتل [illegible] اي القبطي
فخرجه ثم قام عالما انما كان من قصده الزجر وما استقر عليه بل كما كان يقصد موسى عم بالضرب تأديبه فقضى عليه
بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يستقر عليه بل قال هذا من عمل الشيطان لكن في التقسيم النسبة اليها الى الآخر
حقيقتهم لم يكن شيء [illegible] الا بانه [illegible] ثم اختلفوا في اقتداء بافعاله

لم يقصد عنه سهوا ولم تكن طبعا ولكن مخصوصة به فقال البعض يجب التوقف فيه حتى يظهر انه عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب قال البعض يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب المصنف ترك هذا كله وبين ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقه في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة في الشك والاشتباه في انه جبرئيل عم او لا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القران الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا وان كان الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع كذا لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع الباطن

ما ينال بالاجتهاد والتأمل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص
ويقيس عليه بالمعلوم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون
هذا من حظه عم لان الله تعالى قال ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم
لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شأنه والجواب
ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده
ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه الى ان
نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي والالجاء بها الى ثلثة ايام او الى ان يخاف
فوت الغرض ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الراي لم ينزل الوحي
عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الراي ينزل الوحي للتنبيه على الخطاء ولا يقر على الخطاء قط
بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا ابقى خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم
عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالراي من المجتهد لانهم يقررون على الخطاء
ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر اسارى بدر وهم سبعون نفرا
من الكفار فشاور النبي عم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برايه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك فخذ منهم فداء لنتقوى بها
وخلهم لعلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلك فقال عمر رض مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من
قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كاللبن ويشدد
قلوب رجال كالحجارة ومثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني
فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم
استقر رايهم على راي ابي بكر رض فاخذ الفداء وقال تستشهدون في احد بعدهم فقالوا قبلنا
فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله تع ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم والصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب ما نجي احد منا الا عمر

ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض
لكنه لم يقر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات او مضي الحكم على الفداء وامر باكله ولما ثبت الفداء
وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول
لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض وهذا كالالهام اي الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من
المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في
حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء
حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم
شرع في بحث شرائع من قبلنا من حيث انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا
مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المص بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص
الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص علينا بل وجدت في التورية والانجيل فقط لا تلزمنا
لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما باهوا انفسهم فلم يتيقن انهما من عند الله
تع وكذا اذا قص علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او
دلالة بان قيل ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا العمل وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح تتفرع عليه اكثر
الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تع وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التورية
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فهذا كله باق علينا وكذا قوله تع ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اي بين ناقة صالح عم وقومه يدل
على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تع ائنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل
انتم قوم تجهلون يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تع فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تع وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما
تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار

صارت تلك حجة من ديننا وقد قال الله تعالى لنبينا عم اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بالحجج السنة فقال تقليد الصحابي واجب يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وانهم يسندون اليه وان سكتوا ليس سمعوا منه بل هو رايه فرأي الصحابي اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه يتعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رأيه وخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان يدرك بالقياس اولا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخرين فتعين البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة رح وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر يدرك فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت عبدا بعد ما شرت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس مما يدرك بالقياس فانه يعمل بعضهم بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام قدر راس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر راس المال في السلم اذا كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالقفر ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن

١٦٤

مشترك قوله كالقصار في منتهى الارب قصار كسيد اذ كاذر قوله اذا ضاع الثوب اي بلا صنعه قوله فانهما اي الصاحبين قوله تقليدا لعلي رضي الله عنه ولامام المسلمين الى بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما قوله حيث ضمن الخياط الخ كما رواه ابن ابي شيبة كذا قيل واورده العلي القاري ايضا قوله فلا يضمن فان الضمان اما ضمان

١٨٥

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي اما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد
وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله
فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فح اختلف العلماء في
تقليده بعضهم يقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر
مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه
كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه
صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان
يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض
وهو الاصح فيجب تقليده كما روى ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند
شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك
لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب فخالفه
شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى
قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك واسلم اليهودي فسلم الدرع
علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق
كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول
من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة اعتبارا
بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال ونحن
رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

٩٦

وهو مختار شمس الائمة وهذا كله اذا ظهرت فتواه في زمن الصحابة رض واما اذا لم تظهر فتواه
ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع
في بيان الاجماع فقال **باب الاجماع** وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين
صالحين من امة محمد عم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا
على هذا ان كان ذلك الشيء من باب القول او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي كان
ذلك الشيء من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي بعضهم
على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد بلوغه ومضي مدة التأمل وهي ثلثة
ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس رض انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعني درته والجواب ان هذا غير صحيح لان
عمر رض كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في امور الدين
والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا اه قال اهل الاجماع
من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الرأي فانه لا يشترط
فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة والعقائد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منهما قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين نظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه

لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه وفي رواية مع محمد رح لم يشترط اجماع

الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد

كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة

يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع

باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار

والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد

شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر

جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تع

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية اي العدالة فيكون اجماعهم

حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين

فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع

غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم

كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع

ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون ان قوة الحبل الموصل

من الشعرات امثاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له داع

مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجأة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله

بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والاصح المختار

انه لا بد من داع على ما قال البعض والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المصنف انه لا بد من نقل الاجماع الينا من المجمعين فقال اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تع وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالخبر المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن في زمن الرسول عم انما يكون في زمن الصحابة فبعد ليس الا احاد ومتواتر ثم هو على مراتب اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده مثل الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف اي اختلفوا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

١٦٩

تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم
تكن ابعد الاجلين وقيل هذا فى الصحابة خاصة اى بطلان القول الثالث
فى الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعًا على بطلان
القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان
القول الثالث مطلق يجرى فى اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ
من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب
التوضيح بالاستقصاء المزيد عليه وعندى ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب فى الاربعة
وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف
مشافهة فى زمان واحد فينبغى ان يكون مذهب الشافعى واحمد بن حنبل رح باطلا
حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح فى زمان واحد وان اريد بالاختلاف
اعم من ان يكون فى زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف
الشافعى واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت فى تحقيقه فى التفسير الاحمدى
وبذلت جهدى وطاقتى فيه ولم يسبقنى الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف
عن بحث الاجماع شرع فى بحث القياس فقال **باب القياس** القياس فى اللغة التقدير
وفى الشرع تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب
الى اللغة لقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع
والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه
وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر
فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المعدى هو

مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكر كون القياس
حجة بان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس
ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا نعلم ان هذا هو
علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مباينا
له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار
الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك
جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال
قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث
معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ
فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في
الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وارد في
قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه تأملوا فيما اصاب من قبلنا من المثلات العقوبات بالقتل
والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لتكفوا عنها احترازا عن مثلها من الجزاء
فيصيبكم مثل ما اصابهم فقوله يا اولي الابصار اي يا اصحاب العقل بالاحوال التي للكفار وتأملوا فيكم ان تقصدوا العداوة والتكذيب
فتبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك الكفار فهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير
هذا التأمل فكما ان العداوة علة العقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل من ...

١٩١

العلة الشرعية علة والحرمة حكم فتتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح
بالدليل المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لما اوجب على كل مومن رد
الشيء الى نظيره الا انه تعالى في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا اثباتا
باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل في العقوبات لم يرد فيها كان اثبات حجية القياس
عقلا اثباتا بدلالة النص لا بالقياس الا يلزم الدور وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة
غيرها لما شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان تامل مثلا في حقيقة الاسد
وهو الهيكل المعلوم في نهاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد من التامل في العقوبات
للاحتراز عن اسبابها والتامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس
عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان القياس في كونه رد الشيء الى نظيره ثابت
في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل
وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة
بالحنطة والحنطة بكيل قوبل بجنسه وقوله مثل بمثل حال لما تقدم
كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط والامر
الايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى
وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب لنفس البيع واراد بالمثل القدر
يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا
بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون الفضل
الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار
حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات

١٩٣

حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لا ان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك القدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة وان اوهم الحديث غير ذلك الا ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الراي فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو معنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص هو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد

فی وقعة اُحد فامرہم عمر بالخروج من المدینة فاستمہلوا عشرة ایام وطلبوا الصلح فابی
عم علیہم الا الجلاء فاخرجہم اللہ من المدینة لاول الحشر والاخراج حال کونکم یا ایہا المسلمون
ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا ای الیہود انہم مانعتہم حصونہم من اللہ فاتہم اللہ ای عذابہ
حکمہ بالجلاء من حیث لم یحتسبوا ذلک وقذف القی فی قلوبہم الرعب حال کونہم یخربون
بیوتہم بایدیہم وایدی المؤمنین لحاجتہم الی الخشب والحجارة لیحملوا اثقالہم ہذہ علی جمال
کثیرة وخرجوا منہا واستوطنوا بخیبر ثم اخرجہم عمر رض من خیبر الی الشام ہذا التفسیر الآتیة
فالاخراج من الدیار عقوبة کالقتل حیث سوی بینہما فی قولہ ولو انا کتبنا علیہم ان
اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوہ الا قلیل منہم والکفر یصلح داعیا الیہ فکلما
وجد الکفر ترتب علیہ الاخراج واول الحشر یدل علی تکرار ہذہ العقوبة وہو اجلاء
عمر رض ایاہم من خیبر الی الشام قبل حشرہم یوم القیمة ثم دعانا الی الاعتبار فی قولہ فاعتبروا
بالتامل فی معنی النص للعمل بہ فیما لا نص فیہ فنعتبر احوالنا باحوالہم ونحترز عن مثل ما فعلوا
توقیا عن مثل ما نزل بہم فکذلک ہہنا ای فی القیاس الشرعی نتامل فی علة النص
فنعدیہا الی الفرع لنثبت حکم النص فیہ الاصول فی الاصل معلولة دفع لمن توہم انہ لا یلزم
ان یکون النص معلولا حتی یعدی الی الفرع بالقیاس یعنی ان الاصل فی کل اصل من الکتاب
والسنة والاجماع ان یکون معلولا بعلة توجد فی الفرع وان کان یحتمل ان لا یکون معلولا
او یکون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فی الفرع الا انہ لا ینبغی ان یکتفی بہذا القدر بل لا بد
ذلک من دلالة التمییز ای دلیل یدل علی ان ہذہ ہی العلة لا غیرہا کما یعلم فی قولہ عم الحنطة بالحنطة
من المقابلة ومن قولہ مثلا بمثل کون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلک من قیام الدلیل
علی انہ للحال شاہد ای علی ان ہذا النص فی الحال معلول مع قطع النظر عن کون الاصول فی
الاصل معلولة فقولہ للحال معناہ فی الحال وقولہ شاہد یکنی بہ عن کونہ معلولا لانہ اذا کان معلولا بعلة
جامعة کان شاہدا علی حکم الفرع والحاصل ان ہہنا ثلثة امور الاول ان الاصل فی کل نص ان یکون معلولا والثانی

ان لابد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول لقطع النظر عن كونه الاصل المنشأ

ان لابد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا ثبتت هذه

الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشرعية كما ذكرنا وشرط وركن

وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان

لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه الباء في بحكمه داخل

على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه بخصوصية مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان

حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف نقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على

حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على

حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم

المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقبولها عمن شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي

ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين لئلا تبطل كرامة اختصاصه بهذا

الحكم وقصته ما روى ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفائه

وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله

انك وفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله

انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة

فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا

على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه

غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس

اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره

كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ

القياس يقتضي فساد الصوم به لانعدام ركنه

لقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطي المكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء لفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا وبين ان يجرى عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني و المجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم ابو حنيفة لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحيروا وسكتوا والصحة ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ فيه تغيير الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه الكون هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم اطلاقهما في الفرع عن الغاية الا ان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة
وظهار الذمي يكون موبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين
العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم
والتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون عذره
تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول ان عذر
الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطي والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس
الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو
منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطي والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطي يذكر الصوم
لكنه لقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكره الانسان وهو بحاله اليه فلم
يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعنا هما فيما سبق على كون الاصل محل القياس
ولا ضير فيه فان اكثر المسائل تتفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في
الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان القياس
على رقبة كفارة القتل وتقييد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس
مع وجود النص هذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم
بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه
لو لم يكن النص موجودا لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبله انما صرح بتقييد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا رابعا كان الشرط خامسا
فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد في تقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سواء لتعدى الى الفرع
نعم وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لانه سوال مقدر كانه قيل لكم
ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل في قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا

بالقدر والجنس عديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقتصر حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر فلا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح يأول في المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نأول في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فيبقى في المستثنى منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير بالنص اي بدلالة النص حال كونه صاحبا للتعليل لا ابى بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سوال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداءه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد لرزاق الفقراء بل لارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب

199

ثم اوجب ما لا يسمى على الاغنياء لنفسه هو الشاة التي ياخذ الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولقبايهم نيدها من اغنيا رحم ردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفي الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان يستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا بالاستبدال لو كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم يبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص هو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي اضافة الحكم

الحكم في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص فقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف اثرت في الفرع مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك المعنى مما اشتمل عليه النص بالصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغة كاشتمال النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظير الاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع بعينه اعلم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم والكان حاصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي رح لعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فانما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من انسان يجب الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم يعني هذا الشارح هو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف المسوالهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهمه البعض دون البعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي رح الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك رح

الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون
ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله
صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزي ان احج
عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال
فدين الله احق بالقبول فقاس النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين
وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وفردا او عددا
الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة
النسأ والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما
لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف وجليا
والخفي وكذا الفرد والعدد نقدا وردة على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم
للوصف اذ لم يجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء
كان وصفا او اسما او حكما على سياق وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس تبع له ويجوز
في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا في النص كالطواف
في سور الهرة وان يكون في غير النص لكن ثابتا به كالامثلة التي مرت الآن ثم شرع
في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة
صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد
للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل
قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب
اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان يظهر اثر الوصف في
جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس او ان يظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به ثم هنا الطرق
الاولى وجملته يرتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين

ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف في عين سور الهرة والثاني ان يظهر اثر عين
ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم
النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين
ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض
تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين
وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح
فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن النبي
صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي عم والصحابة
والتابعون لا تكون نائية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح
وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح هي البكارة
وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون
ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا
والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعي رح والبكر البالغة يولى
عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة
عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال
بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية مثل تاثير
الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاولة والمجئ فالحاصل
ان وصف الصغر الذي نحوله في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عم في
سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة
السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطراد

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي ليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وبالمؤثرية وهو المسمى
دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا
فقط وانما قال في ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه
وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو حجة عندنا
ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه
علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي
مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة والا على نفي الحكم كقول الشافعي رح
في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال كما هو ليس بمال
لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين او رجل وامرأتين
وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه
مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة
النساء قط والضم هو ادنى درجة من المال لانه ليس بثبوته بالنزال كذا لا يثبت المال فلما كان المال يثبت
بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله
ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان
عدمه يمنع وجود الحكم من جهة آخرى ولا وجه لكقول محمد رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من
غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على
الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي
الضمان ضرورة وكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب الخمس في الغنيمة ليست الا ايجاف
المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال

٢٠٤

في عدم صلاحية الدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح مسلمة لا ببقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل المثبت او جبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود فلا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين لا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ووقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل لبقاءه وعدمه التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على تلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم حاصله فائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده يعني في السهم الآخر الذي في يده ويقول انه بالاعارة عنده كان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فياخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسئلة في الشقص ليتحقق فيه خلاف الشافعي رح اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه لا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام

الى الليل فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا

وهذا عمل بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر رح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا ان دل لعلم ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك جاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اي قول الشافعية في حق مس الذكر انه ناقض للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفس الخارج وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول الموجود ولم يوجد في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اي عن اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك في فساده عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك في فساده

٢٠٥

بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات
ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية لا يتأدى به الصلوة
لاجل ذلك فان هذا القياس بين الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة انما لم
تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله
مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل
عليه فان ادعي انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم
وجدانه الحكم في علمه وان ادعي انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل
هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم
حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي
حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست
كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم لطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يتأتى التعليل لاجله صحيحا او فاسدا فقال وجملة ما يعلل له
اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي وقال البعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ
من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل بيان حكمه الذي يجيئ فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب
الرأي وهذا بيان ما يثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او
وصفه هذا او الثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا او الثالث
اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه فلا بد ههنا من امثلة
ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات
ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتناه باشارة النص لان ربو الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
والنسيئة ينبغي اي تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده صفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان نتكلم فيه ونثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا اشتراط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان نتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
وشرطت العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح مثال لاثبات صفة الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصف ولا ينبغي ان نتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطهما لقوله عم لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولكنه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التي تانيث الابتر
والمراد بها الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا
ولا ينبغي ان نتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا نتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله
الاعرابي بقوله هل علي غيرهن الخ من جملة ما ليس للتعدية حكم النص اي ما لا نص فيه لا يثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه بالرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه
والتعليل بها وجائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب
والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان لمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور
الدليل لنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا العلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد
العمل ايضا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم في الفرع وهو معنى
التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول لغيرها باطل يعني ان اثبات سبب وشرط او حكم
ابتداء بالرأي وكذا لغيرها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه انما هو الى الشارع اما لو ثبت
سبب وشرط او حكم بنص او اجماع ثم اردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك
في الحكم جائز بالاتفاق اذ هو وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند
فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فانكار المصنف رح تابعا لفخر الاسلام
كما هو الظاهر معنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من معنى التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه لما كان تارة على
سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان هو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه
بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي
شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار
الى الاستحسان ثم بين نظير كل واحد بقوله كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه
لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من سلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا
بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم لكنا
تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال
للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج
منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجسها وطهارة سؤر

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام
والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وبيانه انها
تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط
لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلاثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه
تقديم القياس الجلي على الخفي او بالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر
فقال ثم لما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه
لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها
من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير الذي مر آنفا فان الاستحسان
فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان
ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه عمل بما
سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه الاصل
في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع
في موضع آية السجدة فهو التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف من بعد فلا
يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود تتشابهان في الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية للتعظيم والركوع
دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره لكن خفي فساده
وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها انما المقصود التواضع والركوع في الصلوة
يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام
سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود وغير مقصودة والسجود علحدة فلا ينوب احدهما عن الآخر

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي بالنسبة الى الجلي بخلاف
الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل الوجه
ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا
اذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف
فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم
المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه
وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه الزيادة في الثمن والمشتري ينكره
فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع
هذا الحكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع
والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ
القاضي البيع كما كان يجري في المورثين والى الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر
عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم يصح تعديته يعني
اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فكان القياس
من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع
شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا
غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى الموجر
والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس
والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس
والاستحسان تكون لمن هو فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

و وجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفتها وجمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة واقسامها مع اقسام الكتاب في ذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا وملاحظة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه تضمين بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الراي اي حكم الاجتهاد لذكره قريبا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الراي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد لكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برايي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب الحق في موضع الخلاف فيتعدد عندهم الحق وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله فكيف يجتمعان في الواقع وقد روي هذا اي ان كل مجتهد مصيب عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وانما معناه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة التفسير مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطي فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل كمسائل العقول مع انه لا يضلل احدهما الآخر لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين بل هي من الفضول ... ذكر في ...

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون ما هو دليل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد

بالاجماع والمخطي فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض

يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور مع جماعة

اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطي انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده

فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا الا ان المخطي له

اجر والمصيب له اجران قد وقعت في زمان داود وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود

عم بشيء واخطأ فيه وسليمان عم بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها

سليمان وكلا اتيناه حكما وعلما اي فهمنا تلك الفتوى سليمان في آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان

اتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا

اتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات وان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال

مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز

تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي هذه موثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي

الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة

خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة

على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة

المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع ان الجلد

والقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك

لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل فعندنا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا التقرير يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول
لم يكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذ ادعى تمام العلة
ثم لما وجد النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل الخ لا يلزم
فيه التناقض فلهذا القبيل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم
يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك يلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه من جواز تخصيص
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم لبقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلل فجعلنا
ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة وينبني على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع على
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا لان محله فوت ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم ما لم يوجد رضا المالك وعد هذين القسمين
من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة ولم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جعلها بالنوع
الحكم خمسة لئلا يرد عليه الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة تماما ولكن
لم يبتدئ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لم يتم حتى يتمكن
من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان له الرد والفسخ
فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب من الدفع فان الطردية للشافعية تجري فيها على مجيبها الى القول بالتزام

والموثرة لنا وتدفعها الشافعية بمنع تحجيهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة المحاورة وقد اقتبس علماء المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر والتصرف فيه بتغيير لبعض القواعد وزيادتها على ما بين انشاء الله تعالى

اما الطردية فوجوه ودفعها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى تعليل الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت لفرض رمضان فلا بد من العلة الطردية وهى الفرضية للتعيين اى انما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس

وتخرج فعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما تجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان التعيين من جانب العباد وقصد التعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدى معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدى فى القضاء والكفارة هى مجرد الفرضية بل كون الوقت صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فى المكان يصاب بمطلق اسمه لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عندهم وبيانه اخذ الطالب واجب فلا يقبل قط

والممانعة وهى عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذى جعلته وصفا علة بل العلة شئ آخر كقول الشارح فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة فى الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده اى لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشارح فى اثبات الولاية على البكر البالغة انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح

ابدا الحکم لانہ لم یظہر لہ تاثیر فی موضع آخر بل الصالح لہ ہو الصغر او فی نفس الحکم ای لا نسلم
ان ہذا الحکم حکم بل الحکم شیء آخر کقول الشافعی رح فی مسح الراس انہ رکن فی الوضوء
فیسن تثلیثہ کغسل الوجہ فنقول لا نسلم ان المسنون فی الوضوء التثلیث بل الاکمال بعد تمام
الفرض ففی الوجہ لما استوعب الفرض صیر الی التثلیث وفی الراس لما لم یستوعب الفرض
الراس صیر الی الاکمال فیکون ہو السنۃ دون التثلیث او فی النسبۃ الی الوصف ای لا نسلم ان
ہذا الحکم منسوب الی ہذا الوصف بل الی وصف آخر مثل ان نقول فی المسئلۃ المذکورۃ لا نسلم ان
التثلیث فی الغسل مضاف الی الرکنیۃ بدلیل الانتقاض بالقیام والقراءۃ فانہما رکنان
فی الصلوۃ ولا یسن تثلیثہما وبالمضمضۃ والاستنشاق حیث یسن تثلیثہما بلا رکنیۃ وفساد
الوضع وہو کون الوصف فی نفسہ بحیث یکون آبیا عن الحکم ومقتضیا لضدہ ولم یذکرہ اہل المناظرۃ
ویمکن درجہ فیما قالوا انہ لا یتم التقریب کتعلیلہم ای تعلیل الشافعیۃ لایجاب الفرقۃ باسلام احد الزوجین فانہم قالوا اذا
اسلم احد الزوجین الکافرین تقع الفرقۃ بینہما بمجرد الاسلام ان کانت غیر مدخول بہا وبعد مضی ثلث
حیض ان کانت مدخولا بہا ولا یحتاج الی ان یعرض الاسلام علی الآخر ونحن نقول ہذا فی وضعہ
فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لہا فینبغی ان یعرض الاسلام علی الآخر فان
اسلم یبقی النکاح بینہما والا تقع الفرقۃ باباء الآخر وہو یصلح معقولا صحیحا وہذا ای فساد الوضع
من اقوی الاعتراضات اذ لا یستطیع المعلل فیہا من الجواب بخلاف المناقضۃ فانہ یلجأ فیہا الی القول
بالتاثیر وبیان الفرق ولہذا قدم علیہا وہو بمنزلۃ فساد الاداء فی الشہادۃ فانہ اذا فسد الاداء فی الشہادۃ
بنوع مخالفۃ للدعوی لا یحتاج بعد ذلک الی ان یفحص عن عدالۃ الشاہد ومثل المناقضۃ وہی تخلف الحکم عن
الوصف الذی ادعی کونہ علۃ ویعبر عنہ فی علم المناظرۃ بالنقض واما المناقضۃ فہی مرادفۃ عندہم للمنع تفصیلا
کقول الشافعی [illegible] فی الوضوء والتیمم طہارتان فکیف افترقتا فی النیۃ [illegible] النیۃ واذا کانت النیۃ شرطا
[illegible] بالاتفاق فیکون فی الوضوء کذلک فینتقض بغسل الثوب والبدن فانہ [illegible] طہارۃ للصلوۃ [illegible]
[illegible] النیۃ فیہ فلا بد من ان یلجئ الخصم الی بیان الفرق بینہما والقول بالتاثیر بان غسل الثوب [illegible] حقیقۃ [illegible]

٢١٥

وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة عن نجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بخروج النجس معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول ونحوه من السبيلين ولكن لما كان للمني محل اخراجا وجب الغسل فيه لتمام البدن لانه خارج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا في غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم اقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منها فالحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول اما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ما خوذ في التغير مطهر بطبعه فلذا احتاج الى النية اما المؤثرة فليس للسائل منها الا الممانعة الا المعارضة ففيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة بما قبلها اي القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ظهور اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب فكقولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة فكقولنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع فكقولنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليها صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي بيانه لكن ليس يجب مع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد علينا هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعي رح

ما اذا لم يسيل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اى ندفع هذا النقض بالطريق الاول لعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العرق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب لا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيما اى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد الخروج ولو يرد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيرد عليه ما اذا لم يسيل يعنى يورد علينا من جانب الشافعى فى المثال المذكور بطريق النقض مرادا ان الاول فعناه بطريق الثانى صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن ليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى بطريق الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فى صورة سلس البول فكذا هذا يعنى الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوى البول المقيس عليه فصار مجموع وجوه النقض اربعة ثم بعد الفراغ من النقض شرع فى المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال اما المعارضة فنوعان هى اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثانى فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهى القلب فى اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا بل صار دليلا للخصم فهي مناقضة فالتخلف هو الدليل لكن المعارضة
اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمى معارضة فيها مناقضة
ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلب
القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا
جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي
الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط للاحصان
فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو
الواقع حكم شرعي عندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان كان الكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا
عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني ان الجلد علة للرجم في
المسلمين بل الرجم علة للجلد منهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما يدعيه المعلل الذي هو خصمهم
وفيها مناقضة للدليل بانه لا يصلح علة والتخلص عنه يعني عن ورود هذا القلب على علة المعلل في
المآل فطريقه ان لا يتبدل ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا
فالقلب لا يرد لكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشارح لعدم المساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة
والجلد ليس كذلك فيعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع او لو قلب الخصم
فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر
ولا ضير فيه الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب
بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلبته فصار ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما يدعيه الخصم وفيه مناقضة من حيث ان
دليله لم يدل على ما ادعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان
في المغالطة العامة الورود كما بينه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا
على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء يحتاج
الى التعيين احد فنقط لا اثر فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع
حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء
انه لا يحتاج الى التعيين بعد التعيين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين
وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى التعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اذا افسدت يمضيهما من غير افساد الطهر
الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا افسد يجب المضي والقضاء بعده فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه
النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله
الشافعي دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء
النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما
كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان
الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما
بهما ويسمى هذا عكسا اي ما يسمى بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما في
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على
ما سيأتي لان بالطرد ينعكس اي ما يطرد وعليه ليس هذا لما كان رد الشيء على خلاف سننه الاول كان من اجزاء القلب
تشبيها بالعكس انما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة التي تضمنت المناقضة وتسمى في عرف المناظرة
معارضة بالغير وهي نوع على حدة اما المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك
وذلك خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال الاول منها صحيح سواء عارضه بضده ذلك الحكم بلا زيادة وهذا القسم الاول منها

بان يجئ بعلة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما اذا قال الشافعي رح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني ههنا ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود لكن يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد التعيين ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي بزيادة هي تغيير وقيده بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة فيولى عليها في الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض ذلك ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارض اصحاب الشافعي رح قالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير وهو قوله وجب ان يستوي فيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل بل يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه تحرير للملك وابتداء فيتصل بمنع الشراء من هذا الوجه اي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله بنقيض اي بعلة دالة على حكم

بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح
المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج
الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش
فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا ففي هذه
المعارضة لم يكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي
عن الاول للعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى ترجيح قول الاول بانه صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فهو اولى من الغائب فيظهر
فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة
في علة المقيس عليه بان يقول المعترض دليل دال على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع
وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى وهذا هو القسم الاول
كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او تتعدى الى فرع
مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار
وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل في المسئلة المذكورة بان العلة في
الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فلم
يكن وصفه متعديا فيفسد وظاهر ان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة
لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم لكل كلام صحيح الاصل

أي في أصل وضعه وجوهره ولكن يذكره على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند أهل [illegible]
فإذا ذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد إلى حيز الصحة ويكون مقبولا بأسلوبه ومعناه
معا فلهذا ذكر هذه القاعدة ههنا لأن المعارضة في علة الأصل هي المسماة بالمفارقة عندهم
لأنه أتى السائل بعلة ليقع بها الفرق بين الأصل والفرع وهو فاسد عند الأكثر فإذا أتى
السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد أن يذكر ذلك الكلام
بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيئته معا مثاله ما قال الشافعي في
إعتاق الراهن العبد المرهون أنه لا ينفذ إعتاقه لأن الإعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق
المرتهن بالإبطال فكان باطلا كالبيع فمن جعل هنا المفارقة قال في جوابه إن الإعتاق ليس
كالبيع لأن البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الأصل
إلا أن قائله يقول إن علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال كان
مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه أن يحرره على
سبيل الممانعة فنقول لا نسلم أن الإعتاق كالبيع فإن حكم البيع يتوقف على إجازة المرتهن فيجوز فسخه
لا الإبطال وأنت في الإعتاق تبطل أصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ إعتاقه عنده
لما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح أي ترجيح
أحد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فإن لم يأت المجيب بالترجيح صار منقطعا وإن أتى به فللسائل
أن يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس وأما المعارضة في النقليات فقد مر بيانها [illegible]
فضل أحد المثلين على الآخر وصفا أي بيان فضل أحد المثلين إلا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله
وصفا أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه فلهذا
يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة أربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس آخر
بقياس ثالث يؤيده لأنه يصيران في جانب قياسا وفي جانب قياسين كذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث
ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وإنما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الكتاب

مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح

على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل الحاز
اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع
بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه
وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون بينهما على قدره وانما وضع المسئلة في الشقص لانه لو كان حكم الجوار عندنا
كذلك ليتاتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة لقوة الاثر
كالاستحسان في معارضة القياس الاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر منضبط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى ولقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بان يكون
وصفا الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين في النية فيه كصوم القضاء
لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعين الذي اوردنا
فقد تعدى الى الودائع والمغصوب والمبيع في البيع الفاسد اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه ورد
المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة لا اشتراط التعيين الذي هو من حيث كونه وديعة
او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرض اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا نيا سب بمقابلته ايراد مسئلة الوديعة والمغصوب والمبيع الفاسد بكثرة اصوله اي اذا شهد لقياس اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة وجه الشبه فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كالغسل الصحيح ونحوه بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان في الذات احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها في الوجود والظهور للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يأخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان يأخذها الغاصب ويضمن القيمة لكن جانب هذا الجانب اقوى من جانب المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين لكنه من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح اشار اليه المص بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهر

وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات بصحيحة شرع في الفاسدة فقال الترجيح لغلبة الاشباه و
بالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه
قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز
اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرف
بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل
وهو الحفنة والكثير والكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل
بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص لان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده
على العام فينبغي ان يكون ههنا ايض كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده
او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح
بالتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت
دفع العلل بما ذكرنا بهذا شرع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر لبعد الزامه اي واذا ثبت دفع العلل الطردية
والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما النسيم من كلام البعض كانت غاية ان يلجئ
الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة
اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بالا انه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى
يثبت بها العلة الاولى واعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما
اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او العجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا
قائل بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد اذ المعتق يستحق العتق بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

بالعلة المذكورة ولقبول في العقد الموجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه الا ان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى

اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق ثم انتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عند هذا العقد لا يمنع التكفير بل المانع نقصان الرق فيقول المعلل هذا عقد معاوضة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا

في الرق فمثل هذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال هذه الوجوه صحيحة الا الرابع

الانتقال انما جوز لئلا يكون مقال البحث في مجلس المناظرة والرابع ليس كذلك في الرابع لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول لعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على ان ابرهيم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول من حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت

قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابرهيم لاثبات الاله الى علة اخرى فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله و

محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقيقة لكن لما عجز اللعين عن فهم ما من الخليل ان يقول اني احيي بل الاطلاق وقتل وعليك ان تميت اي تقبض الروح

من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لئلا ينقطع مجلس المناظرة ويتغير قومه بالعجز ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد علمت

مما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا انما هو للتعدية الا بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به

الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب الفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا البحث بحث فعل المكلف يعني المحكوم به وبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القوم عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى متعالي عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف لكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي رح حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله باخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه ويصح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منهما هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة تلحق بها لان نصاب المال

قوله من الدية اي العاقلة على القاتل قوله ونحوه كالطلاق قوله لا المذكور عن قريب اي حق العباد قال التصديق اي بالقلب والاقرار اي باللسان قال
مستبداً استبداداً تاماً كاري اي استاذ ومنفرد بكار خود شدن كذا في المنتخب قال عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار جميعاً قال في حق احكام

فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع تتمها منها اصول
لوحق وبح الزوائد هي النوافل العبادات ومنها عقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي
حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب القتل فان
العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه هذا قاصرة ولهذا لا يجري في الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة
ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها
المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء لكن فيها
معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما انهم بالنفقة
والولاية وجب ان يمونهم بالصدقة ايضاً لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض
التي يزرعها ولولم يعط العشر للسلطان لا يترك الارض في يده واحالها بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة لانه
يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى
العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم
بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل
وتولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله ينبغي
ان يكون المصاب والغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسها للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا
المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل
للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلاً وحقوق للعباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق التي ذكرنا سواء كان حقاً لله او للعبد المذكور عن قريب
تنقسم الى اصل وخلف ليقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق
والاقرار جميعاً عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلاً مستبداً خلفاً عن التصديق في حق احكام الدنيا

٢٣٦

بان لقيوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرا الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه تم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل في ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت له اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين الماء والتراب لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتنبني عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر اتيهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل وشرطها اي شرط كون الخلف خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم لا يصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا وتظهر هذه اي ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل فانه بان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل في تعليق الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما مر آنفا ولكن الى العلة لا الحكم يضاف الى الشرط ولا العقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا في معنى العلة لكن تتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا كما سياتي كدلالة انسان على مال انسان ليسرقه او نفس ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان يكون موجبة او موجودة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تتخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل شيء يفعله المدلول البتة بل العاقل يفعله او على تركه مع الدلالة وان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صار سببا محضا لا صاحب علة ولهذا ينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه الا انه صار سببا محضا لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه اما المحرم الدال على صيد فانما ضمن جنايته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم وان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم الى السبب صار السبب في حكم العلل وجب الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن تخلل علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احدهما قائدا وقائما العلة فليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص بالسوق والقود

بان لقول و الله لافعلن كذا او الافعل كذا او بالطلاق و العتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت

حر يسمى سببا مجازا للكفارة و الجزاء و هذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين عقدت

للبر و البر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله و الى الجزاء في اليمين لغير الله لانه مانع من الحنث

بدون الحنث لا تجب الكفارة و لا ينزل الجزاء و لكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا

مجازا باعتبار ما يؤول اليه عند الشافعي رح اليمين بالله المعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة و الجزاء في الحال

و لكن الحكم تاخر الى زمان الحنث و وجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة و لكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو

بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة و عند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة ثم هذا بين الافراط

الذي ذهب اليه الشافعي رح و التفريط الذي ذهب اليه زفر رح ثمرة الخلاف بيننا و بين زفر رح ما ذكره

بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده صورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق

ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر و دخل بها و طلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح و وجد

دخول الدار لم تطلق عندنا و تطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق

الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا لبقائه لان اليمين محلها ذمة الحالف و هي موجودة

فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق و عندنا لما كان قوله انت طالق

وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة و قد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى

قوله انت طالق و هذا معنى قوله لان له شبهة و جدت لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل

بطل و اصل الشبهة يجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان

الى القيمة او المثل بعد الهلاك و لكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة و الرهن و الكفالة بها حال قيام العين

و لو لم يكن لها ثبوت بجهة لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في حال التعليق شبهة التنجيز فاقتضى المحل فعند فوات المحل يبطل و

زفر رح لم ينتبه لهذا التدقيق و قاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان

قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلما لم يكن انتهاء في

الفنا مانع فينبغي ان يقع الطلاق رح فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان

ذلك الشرط فی حکم العلل یعنی ان الشرط وهو النکاح فی حکم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعلیق وهو علة لوقوع الطلاق فکان هو علة العلة فصار التعلیق بالشرط فی حکم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة علیه یعنی شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببیة للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضی وجود المحلیة وشبهة التعلیق بما فی حکم العلة تقتضی عدم المحلیة لان الحکم لا یوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا یحتاج ههنا الی المحل والایجاب المضاف سبب للحال مقابل للایجاب المعلق یعنی ان الایجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق یکون سببا فی حال وجود الشرط والایجاب المضاف الی الوقت بان یقول انت طالق غدا سبب للحال لکن تاخر حکمه الی الغد وهو من اقسام العلل فی الحقیقة وانما لم یسم سببا باعتبار الاضافة فیمکن ان یکون هذا هو القسم الرابع للسبب ویمکن ان یکون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل کما ذکرنا فی الیمین بالطلاق والعتاق وهو الذی یسمی سببا مجازیا فی السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الی ان اقسام السبب ثلثة سبب حقیقی وسبب فی معنی العلة وسبب مجازی لان الایجاب المضاف من اقسام العلة فی الحقیقة والذی له شبهة العلة هو السبب المجازی بعینه والثانی العلة وهو ما یضاف الیه وجوب الحکم ابتداء بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامات وعلة العلة وهو یعم العلل الموضوعة کالبیع والنکاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعیة الحقیقیة تتم بثلثة اوصاف احدها ان یکون علة اسما بان تکون موضوعة للحکم ویضاف الحکم الیها ابتداء والثانی ان تکون علة معنی بان تکون مؤثرة فی الحکم والثالث ان تکون علة حکما بان یثبت الحکم بعد وجودها من غیر تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة فی شیء کان علة کاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استکمال هذه الاوصاف وعدمه ینبغی ان یکون الاقسام سبعة بهذه الوتیرة الاول ما یکون اسما ومعنی وحکما وهو الجامع للاوصاف والثانی ما یکون اسما لا معنی ولا حکما والثالث ما یکون معنی لا اسما ولا حکما والرابع ما یکون حکما لا اسما ولا معنی فهذه الثلثة ما یوجد فیها وصف ویعدم وصفان والخامس ما یکون اسما ومعنی لا حکما والسادس ما یکون اسما وحکما لا معنی والسابع ما یکون معنی وحکما لا اسما فهذه الثلثة ما یوجد فیها وصفان ویعدم وصف ولکن المصنف لم یذکر ما هو لا اسما ولا حکما وما هو حکما لا اسما ولا معنی وذکر عوضهما علة فی حیز الاسباب ومعلة شبهة العلل کما ستطلع علیه فی اثناء الکلام

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك
اي الخالي عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه
وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط وهو الذي اختلف فيه انه من السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت
طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة
حكما لان حكمه يتاخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما
لتاخره الى زمان يضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه
موضوع للزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان
وهو حاصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع لها والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان
وهو ملك المنافع لو حدث شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل هي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا
للملك فلا يكون علة حكما والرابع علة في حيز الاسباب يعني لما اشبه بالاسباب فهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له
امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه
علة لتعلق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب بعينه لانه
علة اسما وحكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه معنى لكونه مؤثرا

في الحجر لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت سندا والتزكية عند ابي حنيفة رح فانه علة للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون لعبد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا والتعلق بهم ايجاب الحد فصار كما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقوانه علة معنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون مثالا للقسم تركه المصرح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها شبيهة بالاسباب فهي ذو جهتين ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعا والخامس وصف له شبهة العلل كالجزء الذي له معنى العلة اي من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل ليس بسبب محض غير مؤثر في الحلول الا لكان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم تركه المصرح ولكن بقي قسم آخر تركه المصرح بلا ذكر في البين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل كحفر البير وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع كله وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق لكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا اخيرا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا آنفا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع فيقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سبب الخروج غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه الآن تمت اقسام العلة وقد علمت ان في بيانها مسامحات الكتاب من فخر الاسلام المخالف لوضع المصرح ثم قال المصرح وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل يجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها هي العلة الحقيقية الشرعية التي لا تنفك عن الحكم ولا تقدم

٢٣٥

وذهب بعضهم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدم سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي تمثيل او نظير والتي تتقدم على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعي قد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول اه من تتمة مسائل العلة والسبب فلم يشر في اقسامه الآتية بين الداعي والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اي قيام الداعي والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك اليد الدال على شغل الرحم بالماء وجعل الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع تعين عدم الشغل مثل ان يكون الجارية بكرا او مشتراة من صبي او محرمها ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد او لدفع الحرج وغير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داعيان الى الدخول وللاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس حتى اقيمت مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو الغير مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر والطهر هذا مثال لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الاعليها وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الطلاق وان لم تكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيلان الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه لهذا لم يشرع في وقت الحيض والطهر الذي وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يكون الحرج موهوما بل في الحقيقة اصلا فافهم

يمكن فيه ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير لمعنى السبب والدليل قد يخلو عن ذلك ويكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلته اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة فينبغي ان يؤول قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج الجزء كما قيل وهو ينقسم الى اقسام الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه وجوب الضمان على صاحبه كحفر البئر في الطريق فانه شرط للتلف لان التلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو ثقل الماشي لان طبع الثقيل الميل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة عنه ماسكة وحفر البئر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان ان حفر في غير ملكه وان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البئر فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا ولذا اي لان الشرط والعلة هي كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي للشيء خلق عليه فلم يضف اليه الشرط ويكون محل الحفر بحسب الشرط ضامنا للتلف فيه لنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر فانه في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو موخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط

٢٣٧

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد فليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم منه ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر ان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافا الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق والقائد فيضمنان ما تلفت بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأة ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة ليعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط قطعا او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب ليصلح دالا على الشرط

فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي
طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف
فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية بخلاف الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان
تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين ثم الرابع العلامة وهي ما يعرف
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب فهو مفض لا معرف
وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه
علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر
الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة
لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده ولو وجد الاحصان
بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا
في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة
لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة
لا شرطا يعني لو رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او
مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع
شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة
الحكم اليها لتعلق الوجود به بثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم
صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان

٢٣٨

علامة لا تصلح للخلافة وبين سابقا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي لا تصلح للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون بدون العقل فلا بد بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا فهم الخطاب بدونه وخطاب من لا فهم قبيح قدر يسير في السنة انه خلق متفاوتا فاكثرهم عقلا الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الف منهم لواحد وكم من غير تخرج لعقله بالعجز عنه الكبير لكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع اذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يقبح حسن شيء ولا يجب ولا يجب ايجابه وتحريمه فلا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع البتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل روية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين كان يقول بالعقل قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في التوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله والذي لم يرد عليه السمع من لم تبلغه الدعوة بان نشا على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح الضروح لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة ما ذكره المصنف بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال فاذا اعانه الله تعالى بالتجربة

واهمله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل
بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال
دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ورب من لا يهتدي
غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا
لان المعتبر عندهم هو السمع لم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا
لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح
ايمانه لكن ليس مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في
بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة
اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق
فقد اقررنا بجميع شرايعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء
على ذلك العهد الماضي ومادام لم يولد كان جزءا من الام فيعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها و
لم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي وكانت
صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب فاذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه
غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان
يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن
المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون الاداء من وليه ادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة
او جزاء لم يجب عليه ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء الجزاء بالفعل الصادر منه كالضرب والايلام
وحرمان الميراث ليكون مقابلا بالحقوق التي خارجة عنها اما ماضية هو عبارة الادب بالتاديب ولا يمنع الجزاء حقوق الله تعالى

٢٣٨

تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن معنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما اذ المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك النوع الثاني اهلية الاداء وهي نوعان
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن له استعدادهما
فيحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء يعني
انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية
القاصرة ودون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب
فقال حقوق الله تعالى ما كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان فيجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو
القسم الاول انما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لا انه يصح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا
بلا لزوم اداء لانه لو لم يصف الصبي الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

امرأته ولا يرث من مات من المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتل احدا يكيد دمه ولا يجب جنايته شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض انما حكمنا بالصحة ايمانه لكونه نفعا محضا او هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان هذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة ضمان فان شرع فيها لا يجب اتمامه المضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي يقع اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس من قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا او لغو هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى يترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فيعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته كالوصية

فان شرع اي الصبي قوله ذلك اي الاداء قال ستة اي من الصبي العاقل قوله حقوق الله تعالى اي من حقوق العباد قال من غير لان يكون احد من هذه الامور نفع محض في حق الصبي وليه قاصرة كافية في صحة الاداء قال والوصية جعلها من الضرر المحض مع ان فيها نفعا باعتبار حصول الثواب في الآخرة لعدم الاستغناء عن المال الموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك في الحيوة ويمكن ان يقال ان ضررهما اكثر من نفعهما لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولكن ترك الورثة اغنياء خير من ان تذرهم عالة بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض كذا في فتح الغفار نقلا عن التلويح قال يبطل فان الصبي ليس بمعقود لا يعرف النفع والضرر قوله فانه بها اي في الطلاق واضرار قوله قال شمس الائمة اي السرخسي في اصول الفقه قوله واقع كيف فان ملك الطلاق من لوازم ملك النكاح وليس ضرر في ملك الطلاق

الآخرة مانع يصح في حق احكام الدنيا

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغنى عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض ازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك تخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتادب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبي عم له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق الاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده يأتي المكتسب الذي هو ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء والاكراه اذا عرفت هذا فالآن نذكر انواع السماوي فنقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه فيعرض عليه اذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعجزه فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من توقع الفرقة بينه وبين مسلمة الكبرى حرز من ابيه ما

منها وجريان الارث بينه وبين مورثه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يقر في اوان الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه العهدة اي خلاصة الامر الكلي في باب الصغر ومعناه ان الحكم ان يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ويطالبه وله ما لا عهدة فيه اي يجوز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي بامره وعليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد لحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بيّن ضابطة بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية
وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق
في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها تدخل
حد التكرار بالم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج
في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبي في وجود اصل العقل وتمكن الخلل
على ما قال وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته و[illegible]
ولو وكله ببيع مال غيره او اعتاق عبده يصح منه وقبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق
امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم
المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان
ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله اما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا
او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم
وعصمته لم تنزل من اجل كون من استهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب
جزاء للافعال ومن المحال وهو موقوف على كمال العقل وموضوع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه
العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه لا يلي
على غيره بالانكاح والتصرف في حفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل
ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم
والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا يسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء
لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم يميل النفس
بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيصير عفوا ولا يفسد صومه وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا فينفر الطبع عنه ويتغير حاله

فتكثر الغفلة بخلاف التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيلحق
بالنسيان فيعفى بالمتكلم فيه انما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه
لا يغلب فيها اذ ذلك اذ حالة الصلوة مذكرة لها فيكون هذا النسيان غالبا فيعفى عندنا ولا يجعل عذرا في
حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال
القدرة ليعرف الحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب
ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في
حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق
والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم تتعلق بقراءته
وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده
لصدورها لا عن اختياره وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة
لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان شبيها بالجنون عرفه للامتياز فقال
وهو ضرب مرض وفوت قوة لضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء
كان مضطجعا او متمكنا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا
او متكئا او مستندا اما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا فقد يحتمل الامتداد ولكن الاصل فيه عدم الامتداد فان لم
يمتد الحق بالنوم فيجب قضاء الصلوة وان امتد يلحق بالجنون فيسقط الاداء والقضاء في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه وقت صلوة
كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة
فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر
حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق لا يجب عليه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة
اولى لان ينبذ استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع لا حسي لانه يقدر على التصرفات

٣٤٧

وان كان بحسب الحس اقوى من اسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل شرعه وابتدائه اذ الرقية لا تثبت ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم يبقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنهم الا بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله لا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي بسببه اي الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل القصاب التي يسبح بها وسوته بيده وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذي هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية مثل الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله لا يتجزى لان الاعتاق اثبات العتق والعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق لتجزيه لا يخلو عن تمحل وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو حقه وهو الملك القابل للتجزي دون الرق او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق بعد زوال الملك ويثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل من حيث انه لا يمتنع ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية

حتى لا يملك العبد المكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوئتها واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك انما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صاحب يد بمكاتبته فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا بعد نفلا ان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام مستحق للمولى لا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا يملك مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء والبقاء بالدم ولهذا لا يملك المولى اتلافه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان الذمة ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين الا بالعتق ولم يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان الحر تحل له اربع نساء وللرقيق نصف ذلك ولكنه اي الرق لا يوجب عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل هو معصوم كما كان الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي بكون معصوما يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بدار الاسلام العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيها بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته انما يؤثر الرق في النقصان في قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذا قد وجدت المساواة

في المعنى الا الذي تنبني عليه القصاص الكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا تعلق بها القصاص كما يجري فيما بين الذكر والانثى وان كان ينقص بل هما سيان من الذكر وعند الشافعي رح لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله يقتل اي لاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه بقصد اتم يكون في حق غيره ضمناه وانما قيد بالمأذون لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون اسقاطا حق نفسه وعند محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين فلعله يكون مصلحة للمسلمين في اقراره بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وانكان المولى يتضرر فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير بالاتياح نفسه الذي هو الدم وانكان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة والقائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد المحجور بالسرقة فانكان المال هالكا قطع ولا ضمان انكانت قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق وتمام الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه طلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه لما كان سبب الموت لانه في الحال او الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في المال كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق صيانة لحق الغريم والوارث ويكون المريض محجورا عن قدر الدين الذي هو حق الغريم وعن الثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا مطلقا

بل اذا اتصل بالموت ويموت من في ذلك المرض منه ليظهر كونه محجورا لكن يكون مستندا الى اوّل المرض ثم عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بعد ربما يتعلق به صيانة للحق اي انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وهم يتعلق فيما الفضل منها فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال ليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرر باحد فينبغي ان يصح ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى في قيمته للغرماء والورثة واما اذا كان في المال فاضل الدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ونحن نجد ان اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فلم لا يقال ان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة اذ في الرقبة يبقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتني عليه الحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لالفهما الهما من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء وكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النص ثم قد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص فقد ظهر من هذا ان لا قدرة على الصوم في حال الحيض والنفاس فلا بد من القضاء [illegible] ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم تجد القضاء [illegible] لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام [illegible] نادر [illegible] احكام الشرع الغير لا حرج [illegible] قضاء صلوة [illegible]

٥ قال يحيى بن معين [illegible] اسمه دينار ١٢

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا النفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية فانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة اولا رفعا للوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق لفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار المقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه ان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة ثم على الغرماء والورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل يعني بالمتروك لا الكفيل لان ضعف الذمة لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به ولاده وانما ياخذ في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق للكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تنضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه بخلاف ما اذا تبرع لقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما طالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة اليه في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل في الحال لما كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لحجره والمانع في حقه ورد ليس في حق الكفيل ثم اشار الى الثاني بقوله وان كان له

المشروع حقا للميت يعني لما يقضى به الحاجة ولذلك تقدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها اشد لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه
من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق
الخلافة عنه بعد الحاجة لانه ربما يشفق لقرابته ولعلهم يتعوضون بسبب من المعاش بالدعاء والصدقة
له فيصرف الى من يتصل نسبا اي قرابة وسببا اي زوجية او دينا بلا النسب والسبب يعني يوضع
في بيت المال ليقضي به حوائج المسلمين لهذا اي لان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت
المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي بدل الكتابة الى ورثته
لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اي مال فات لبدل الكتابة
وبقي المولى حيا يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون المعتق عنه ابا
لورثته ومعتق اولاده الموجودين المشترين في حال الكتابة والعتق يعتبر في آخر جزء من اجزاء حيوته انما
قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغي لاولاده ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى قلنا سقطت
على قول العتيبة ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك النكاح في العدة واما الرجل
المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها فقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها
لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها لو مت لغسلتك قلنا المراد لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما يقضى به الحاجة يعني يبقى للميت ما يقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة
كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وما مبتدأ وخبره انما اورده بتقريب ما يقضى به الحاجة وانما
يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وتشفي الصدر للاولياء بدفع شر
القاتل وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
لانه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق وبسبب انعقد للميت لان المنتفع بحيوته
فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث

لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا
يصلح عذرا في الآخرة وان كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل
صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى لا يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان اما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح
في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بالفتوى ببيع امهات الاولاد
جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله وهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عم ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
والجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل ذلك على نحو ما قال اسلافنا وان كنا
لم نجترئ عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم
افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تأويله
تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى في جارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزم لانه ظن في
موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر وما اذا لم يظن
انها تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية والده فانه ظن ان كل مال اخيه يحل له او لا وبخلاف جارية اخيه
فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما
لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع
لا يكون عذرا اذ بها يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام
ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكت عن
طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل يبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق
ولعلها لم تخبر به لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل
البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد ثم النكاح
ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما
بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل
وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة
والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة
الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء
مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين وان المتأخرين وشرب المكره والمضطر
اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني يمنع صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم
كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال
السكر فهو المطلوب لانه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى

ويجي النهي من ماء الطلب ذا اشتد وقذف بالزبد ونحوه نقيع الزبيب وهي النيء من ماء الزبيب شرط ان يقذف بالزبد بعد الغليان كذا في

اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال
منافية له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه تنبيها له على ان شيئا من السكر المحرم لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة
والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا نحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل
الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله كذا اذا اقر بالحدود الخالصة مثل شرب الخمر والزنا لا يحد لان
الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة مثل القذف او القصاص
فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤخذ بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت
من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل تفسيره على ما قيل وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما يصلح له اللفظ
استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي والمجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو
عن تعلق الاحكام ان قيل ما لا يصلح له تأخير كلمة لا يكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له لان الهزل يقول صالح له
يجب حذف كلمة ما لا يكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى
به لكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بالحكم فصار الهزل
بمنزلة خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم يشترط
ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس
بيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس
باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجية كالهزل فانها في الاهلية وهي في
اللغة مأخوذة من الالجاء اي الاضطرار وحاصلها ان يلجئ شيء الى ان يأتي امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر
الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه لم يكن في الواقع بينهما بيع كالهزل اعم منها ولكن حكم

فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان
يظهر العقد بحضور الناس لا عقد بينهما في الواقع فينعقد بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو
عن اربع حالات بينهما في كل عقد. وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع
اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فيعقد بحضورهم وتفرق
المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا باقيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع لانه يمنع
الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل
باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي
الذهن عنها او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
خالي الذهن اما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الاصل وفي صورة الاختلاف
يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان ذلك في القدر
بان يقولا ان البيع بيننا بكذا ولكن نتواضع في القدر ونظهر بحضور الخلائق ان الثمن الفان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما
لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب
والهزل باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الفا بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على
المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون مع الالف الذي هو غير داخل في البيع شرطا فاسدا فيفسد البيع

ما لو جمع بين حر وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف ان يلو المقابلة بالمبيع فكان فيه كره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح وهو رواية عن ابى حنيفة رح ايضا وان كان ذلك فى الجنس بان يواضعا على ان يعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فى البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا فى اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابى حنيفة وصاحبيه رح وجه الفرق بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبر البيع فى الاول منعقدا بالفين وفى الثانى بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد ممكن فى الاول اذ يبقى المسمى بالصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر والنكاح شرطا لكن لا مطالب من جهة العبد فلا يفسد البيع بخلاف الثانى اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لعدم المسمى يجب خلو العقد عن الثمن فى البيع فيفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان فى الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس فى الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون فى الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله اذ لا يتصور المواضعة فيها ففى هذه الصور فى كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها انى انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل اتفقا على البناء او الاعراض او عدمه او شيء بينهما او اختلفا فيه وان هزلا فى القدر بان يجعلا علانية الفين ويكون المهر فى الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان كراهة الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل
والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم
يجعل الثمن الالفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن
ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية
الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون لتصحيحه مقصودا
فيرجح جانب التسمية على الهزل ان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا يجب
مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى فالمال لا يجب وما كان مهرا في
الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى
واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف عنه
يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع ان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصلها بان تواضعا
على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها
ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط
ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط
فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض وعدم
الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده

بان الهزل في الطلاق والخلع قال بالبناء اي على المواضعة السابقة او بالاعراض اي عن تلك المواضعة او بالاختلاف بان قال احدهما بنينا وقال الآخر بالاعراض قوله لا يحتمل الخ فان الخلع لا يحتمل الرد والتراخي قوله واذا لم يحتمل اي الخلع قوله على البناء اي على المواضعة السابقة او على الاعراض اي عن تلك المواضعة او عدم الحضور اي عدم حضور شيء من البناء على المواضعة والاعراض عنها وانما لم يذكره المصنف لانه كالاعراض او اختلف فيه اي في البناء

لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصلها او بقدره او بجنسه
لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا تجب المال
الا ان شاءت المرأة فح تجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي الزوجان عن المواضعة واتفقا
على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل
من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض
النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا او
ان في غير صورة البناء فذلك القول لهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو
الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون الا كان فذلك في القدر بان يواضعا على
ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءهما على المواضعة بعد المجامعة
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في
المال ولكن المال تابع فيه لا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد تقدم قبل ان المال مقصود فيه وسلم
ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ولا يؤثر الهزل فيه مع انه
لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في
حق الثبوت اي المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ
يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق
عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر واما
عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكر ما اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر لبطلان الهزل بالاعراض
وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان
في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما كل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا
وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها

للنبي الشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل هذا كله في الانشاءات وان كان في الاخبارات فالهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يتواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار كيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اي التلفظ بالفاظ الكفر هازلا يصير كفرا ويرد عليه كيف يكون كفرا مع انه لم يعتقد فاجاب بقوله لا بما هزل به اي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح عبارة عن المعنى بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اي تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع التي يجب له وعليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها ومنع مال السفيه عنه اي عن السفيه في اول ما بلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وفي الاية توجيهان احدهما ان يكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من الاولاد والنساء اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون اليها لاجل نفقاتهم والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم فيها تدبيرا وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الاية وقال ابو حنيفة رح اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير جدا في هذه المدة اذ ادنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير ابا واذا ضوعف ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعد هذا القدر عدم اعطائه الا انهم اجمعوا عليه لكنهم اختلفوا في انه هل يحجر عليه ام لا وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما تأتيه

سلمه مولانا عبد الحي رح ١٢

اي سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او في تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة

فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل اما فيما يبطله

يحجر عليه نظرا له كالصبي المجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يبذر ماله بتبذيره

فيكون كلا على المسلمين يحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد

موضع الاقامة على قصد السير ادناه ثلثة ايام انه لا ينافي الاهلية اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة

البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد

جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضربه الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة

ليس بنفس المرض بل بما يضر به الصوم فيؤثر السفر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة

ايام اخر لا في اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام

المشقة فينبغي ان يصح الافطار في يوم سافر اليه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة

باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر

او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع لا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المرض

اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له وكذلك كذا اذا كان صحيحا في اول النهار

ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوي لا اختيار للعبد فيه المرخص للفطر موجود فصار عذرا

مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر

المقيم الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حال

تسقط عنه الكفارة لان المرض امر سماوي لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر حال المرض واحكام السفر اي

الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه كان يترخص

المسافر حين يخرج من عمران المصر ان لم يتم السفر علة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى

ثلثة ايام بالسير فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده لكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة

في حق الجميع ولو توقف الترخص على تمام العلة لم تثبت الترفيه في حق الكل فيفوت الغرض المطلوب والخطار عطف

على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما أريد وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد فلو أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع لا يكون آثما بل يستحق أجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ
بحد أو قصاص فإن زفت إليه غير امرأته فظنها أنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما كإثم الزنا
وإن رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى إليه فقتله وكان إنسانا لا يكون آثما إثم العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان إن أتلف مال إنسان
خطأ ووجبت به الدية إذا قتل إنسانا خطأ لأن كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
ويصح طلاقه أي طلاق الخاطئ كما إذا أراد أن يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه أنت طالق يقع
الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ونحن
نقول إن النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب أن ينعقد بيعه أي بيع الخاطئ كما إذا أراد أن يقول الحمد لله فجرى على
لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله إذا صدقه خصمه فقيل معناه أن
يصدق الخصم بأن صدر الإيجاب منك كان خطأ أو لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لأن جريان الكلام على لسانه اختيار فينعقد لكن يفسد لعدم وجود الرضا
والإكراه وهو عطف على ما قبله وهو السابع من العوارض المكتسبة وهو حمل الإنسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الإنسان
مباشرته لولا الحمل عليه وهو أي الإكراه على ثلاثة أقسام لأنه إما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ أي
الإكراه الملجئ بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه بأن يقول إن لم تفعل كذا لأقتلنك أو لأقطعن كذا فيعدم
رضاه ويفسد اختياره البتة أو يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الإكراه بالقيد أو الحبس مدة مديدة أو بالضرب
الذي لا يخاف على نفسه التلف فإنه يبقى اختياره صحيحا لكن لا يرضى أو لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو أن يهتم
بحبس ابنه أو زوجته ونحوه فإن الرضا والاختيار كلاهما باقيان في الإكراه بجميع أنواعه أي الأقسام الثلاثة لا ينافي الخطاب والأهلية لبقاء
العقل والبلوغ الذي عليه الخطاب والأهلية أمر يتردد بين حظر وإباحة ورخصة يعني أن الإكراه المحمول عليه منقسم إلى هذه الأقسام الأربعة ففي بعض المقام

له مولانا عبد العلي رح ١٢

الفعل فرض كأكل الميتة إذا أكره عليه بما يوجب الإلجاء فإنه لو صبر حتى يموت يعاقب عليه لأنه
ألقى نفسه إلى التهلكة وفي بعضه الفعل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فإنه يحرم فعلها عند الإكراه الملجئ وفي بعضه
الفعل مباح كالإفطار في الصوم فإنه إذا أكره عليه يباح له الفطر وفي بعضه الفعل رخصة كإجراء كلمة الكفر على لسانه إذا
أكره عليه فيرخص له ذلك بشرط أن يكون القلب مطمئنا بالتصديق في الإكراه الملجئ والفرق بين الإباحة والرخصة
في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بأن ترتفع حرمته بل يعامل معاملة المباح في رفع الإثم وفي الإباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة
إلى ما ذكر لا بد من دخولها في الفرض أو الرخصة لو كان المراد بها إباحة الفعل في رفع الإثم في الصبر الفرض ما كان
بدون الإثم في الصبر الرخصة فإن أفطر الصائم المكره كان آثما في الفرض وإن كان مقيما فرخصته لم يجد بنسيان
الإقدام والامتناع فينفي الإثم والثواب يكون بها جامعا بين الاختيار إذ ليس في الإكراه اختيار المكره بالفتح
لكن الاختيار فاسد فإما أن يعارضه اختيار صحيح هو اختيار المكره بالكسر حيث يرجح الصحيح على الفاسد إن أمكن كما
الإكراه على القتل وإتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح أن يكون آلة للمكره بالكسر فينضاف الفعل إلى المكره
بالكسر لأنه حكمه فإلا وإن لم يمكن نسبة الفعل إلى المكره بالكسر كما في الأقوال وفي بعض الأفعال منسوبا
إلى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره هو فاعله الفعل ثم فرع على هذا القول يعني الأول
لا يصلح المكره أن يكون آلة لغيره لأن التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه أي حكم القول على المكره بالفتح
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالإكراه كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء في الإيلاء بالقول وقبول الإسلام فإن هذه التصرفات كلها لا تحتمل
الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو أكره بها أحد تكلم بها لم يبطل بالإكراه تنفذ على المكره بالفتح فقط وإن كان يحتمله
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر هنا أيضا وهو المكره بالفتح إلا أنه يفسد لعدم الرضا فينعقد البيع فاسدا للإجازة
لعدم زوال الإكراه ويصلح أن يفسد لأن الإجازة ولا تصح الأقارير كلها لأن صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت التهمة
على عدمه أي عدم ثبوت المخبر به لأنه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز أن يجعل مجازا عن شيء لا
يتصل المجاز ثم قيل إنه الكذب هو الإكراه في الأفعال قسمان أحدهما كالأقوال فلا يصلح أن يكون المكره فيه آلة لغيره كالأكل
والزنا فيقتصر على المكره لأن الأكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور فالإكراه على الأكل في صوم ...

انكان صائما وكذا لو اكره ان يأكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر لكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان
على المكره دون الآمر ان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره
على اكل مال الغير فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان
منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه
من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه
الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم او الاعتكاف او الاحرام
او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل فيأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في
ماله وما رأيت رواية على انه يرجع على المكره الآمر ام لا والثاني اي القسم الثاني من الافعال ان يصلح المكره فيه ان يكون
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على آلة حديدة او نفس احد ليقتله فيجب القصاص على
المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين هذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد وزفر
رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما
المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح لا يجب عليهما لكون الشبهة دائرة فيهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به اي
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا
تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا
هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني لتأديه الى النفاق فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك وليس في التمكين معنى
قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع لهذا اسقط
الاثم عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه
في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في
حكم العدم فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا لعذر الاكراه وغيره تصير حلالا له الاستعمال فهو داخل

وضياع النسب فكان قتل الولد لان ولد الزنا ... قوله في الاكراه الحظر اي في العمل بالاكراه الذي كان حظرا ... قوله في التمكين اي في تمكين المرأة رجلا بالزنا ... قوله في جانب الرجل ... قوله فان حرمته

في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت بالنص
حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة
المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح ابدا
وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهذا نوع يحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه ان
احتملت الرخصة كتناول مال الغير فانه حرام لحق الغير يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن لكنها لم تسقط
بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر وليعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك
ثم يضمن قيمته لبقاء العصمة وحال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض للقسم الثالث بالاباحة لما
قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي لاجل ان الحرمة لم تسقط في القسمين الثالث
والرابع لو اصبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة
الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسلكني في عدة السعداء يوما لا ينفع مال ولا بنون ولا يجدي
بأس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم
يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبد الله بن
عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار
في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلعم
في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من الربيع الاول
من السنة المذكورة وفي هذه كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلعم
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق
العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ط

تمت

خاتمة الطبع

حمد لمن وصف نفسه بالبقاء، ووسم على الخلق بالفناء، والصلوة على حبيبه سيد اهل الاصطفاء، وآله وصحبه نجوم الاهتداء
اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي **ابو الحسنات محمد عبد الحي** اللكنوي الانصاري الايوبي
ان احسن كتب الاصول نظما وابهاها ترتيبا كتاب **منار الانوار** للشيخ الامام ابي البركات عبد الله بن احمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠ عشرة وسبعمائة احد من مجددي القرن الثامن ولذلك طار
في الامصار واشتهر كاشتهار الشمس في نصف النهار فاعتنى بشرحه جمع من العلماء وقصد لحله جم غفير من الفضلاء فمنهم
الشيخ اكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ صاحب العناية شرح الهداية وسماه الانوار ومنهم العلامة
ناصر الدين محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٦٤ ومنهم العلامة زين الدين بن نجيم المصري صاحب
البحر الرائق المتوفى سنة ٩٧٠ وسماه تعليق الانوار على اصول المنار وفرغ من تاليفه سنة ٩٦٥ ومنهم العلامة عبد اللطيف
بن ملك وقد شرحه غير من ذكرنا كثير من الافاضل كما هو مبسوط في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون و
احسن الشروح متنا وعبارة والطفها اشارة ودراية شرح العلامة الشيخ احمد المعروف **بشيخ جيون بن ابي سعيد**
بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم السندي الاميثهوي اللكنوي اختصره من الشروح
كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح ابن الملك وغيرهما وسماه **نور الانوار** وفرغ من تسويده في التاريخ السابع
من شهر جمادى الاولى سنة ١١٠٥ في الحرم الشريف للمدينة المنورة وكان ابتدائه في غرة الربيع الاول في السنة المذكورة
وكان عمره في ذلك الوقت ثمانية وخمسين سنة كذا رأيت مكتوبا على النسخة المكتوبة بيد الشارح نفسه وجيون بكسر الجيم وسكون
التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحيوة ويرجع نسبه الى الصديق الاكبر مولده ومنشاؤه اميثهي حفظ القرآن
وانتقل الى قصبات الفورب واخذ العلم من علمائها وقرء فاتحة الفراغ عند ملا لطف الله الكوروي بضم الكاف
وسكون الواو وفتح الراء المهملة نسبة الى كوره بلدة من نواحي الفورب ثم انطلق الى السلطان عالمگير فتلقاه السلطان
بالتعظيم والتوقير وتلمذ عليه كذلك كان يحترمه الشاه عالم وغيره من اولاد السلطان وكان رحمه الله تعالى في الحافظة
قوية يقرء عبارات الكتب الدرسية ورقا ورقا بحفظه وتوفي بدار الخلافة دهلي سنة ١١٣٠ ونقل جسده الى اميثهي ودفن بها
ومن تصانيفه ايضا التفسير الاحمدي فسر فيه الآيات التي يستنبط منها المسائل الفقهية كذا في سبحة المرجان في
آثار الهندستان للفاضل اليلمعي المولوي غلام علي آزاد البلگرامي ولما كان هذا الشرح متداولا بين الانام مقبولا
لدى الخواص والعوام فكتب عليه الاستاذ العلام وابي القمقام زبدة المتقدمين فخر المتاخرين غائص بحار المعقول
والمنقول حاوي الفروع والاصول معدوم النظير في دهره عديم المثيل في عصره مرجع العلماء في زمانه راس الفضلاء في اوانه
سـ ابي لسان بحصر العبد مع من ⁂ دري من اياديه ولمحى واعظمي ⁂ ومن عشته دهرا تحت اكناف ظله

اروح بافضال اعدو بالنعم ٭ وفرشت لعلم منه غز الكتابه ٭ وذاك لعمري حسرة المتعلم ٭ ينشرحني في ظاهري
وسرائري ٭ بارشاده عن كل ريب وماثم ٭ وارث الانبياء والمرسلين ظلل الله تعالى في العالمين مولانا
الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم حاشية نفيسة وتعليقة لطيفة سماها قمر الاقمار لنور الانوار
انحلّت منها مشكلات الشرح ومغلقاته وانكشفت بها خفياته وخبيّاته محتوية على تدقيقات وهي كاسمها قمر الاقمار
ليستضيء به الفلك الدوار وكان ذلك بالتماس الفاضل اللوذعي المولوي محمد محي الدين المعروف بحكيم وكيل احمد
من سكان سكندرفور ونصّ ختامه حين فرق الشرح المذكور وله رحمه الله تعالى تاليفات كثيرة منها التحقيقات
المرضية لحل حاشية الزاهد على رسالة القطبية فرغ من تاليفها سنة ١٢٦٣ حين اقامته في بلدة باندا صانها
الله عن شر الاعدا ومنها القول الاسلم لحل شرح السلم لمولانا محمد حسن اللكنوي رح وفرغ عنه سنة ١٢٦٦
حين اقامته بالبلدة المعروفة باكبراباد صانها الله عن الشر والفساد ومنها كشف المكتتم في حاشية
بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية وفرغ عنه حين اقامته بجونفور صانها الله
تعالى عن الشرور ومنها القول المحيط فيما يتعلق بالجعل المؤلف والبسيط فرغ عنه سنة حين
اقامته بالجونفور افاض الله على اهلها سجال السرور ومنها حل المعاقد في شرح العقائد العضدية الجلالية فرغ
عنه في جونفور سنة ومنها التعليق الفاصل في مسئلة الطهر المتخلل فرغ عنه حين اقامته في باندا
سنة ومنها معين الغائصين في رد المغالطين فرغ عنه في باندا سنة ومنها الايضاحات
لمبحث المختلطات الواقع في شرح الرسالة الشمسية للعلامة قطب الدين الرازي فرغ عنها سنة حين فرق
عليه المبحث المذكور وكان ذلك اوان اقامته في بلدة حيدرآباد صانها الله عن الفساد بالمدرسة المختارية ومنها
كشف الاشتباه في شرح السلم لحمد الله فرغ عنه في السنة المذكورة والبلدة المسطورة المعمورة ومنها البيان
العجيب في شرح ضابطة التهذيب فرغ عنه سنة في اللكنو ومنها كاشف الظلمة في بيان
اقسام الحكمة فرغ عنه سنة في الجونفور ومنها العرفان فرغ عنه سنة في الجونفور وهو متن متين
في المنطق وعليه شروح كثيرة من تلامذته واحسن الشروح شرح الفاضل اليلمعي المولوي الحكيم وكيل احمد السكندرفوري
ومنها نظم الدرر في سلك شق القمر فرغ عنه في حيدرآباد سنة قرظ عليه علماء الحرمين الشريفين و
وصفه فضلاء الثقلين ومنها التحلية لشرح رسالة العلامة محب الله الاله آبادي المعروفة بالتسوية فرغ عنه
سنة في بمبئ حين رجوعه من سفر الحج ومنها نور الايمان في آثار حبيب الرحمن فرغ عنه سنة في
حيدراباد ومنها القاد المصابيح في مسائل التراويح فرغ عنه في اللكنو ومنها الاملاء في تحقيق الدعاء
فرغ عنه في اللكنو ومنها غاية الكلام في مسائل الحلال والحرام فرغ عنه في اللكنو ومنها جبر الكلام
في مسائل الصيام فرغ عنه في اكبراباد ومنها القول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن
فرغ عنه في الجونفور سنة ومنها عمدة التحرير في مسائل اللون واللباس الحرير فرغ عنه في الجونفور

ومنها حاشية شرح الموجز لابن النفيس في علم الطب فرغ عنه في جونفور ومنها الاقوال الاربعة
لدفع الاعتراضات الاربعة ومنها رسالة في احوال سفر الحرمين الشريفين فرغ عنه في سنة [illegible]
وهذه التصانيف اكثرها متداولة بين الانام مقبولة لدى الخواص والعوام وله تصانيف اخر شرع فيها قبل حلول
موته فلم يمهله الزمان ولم يرخص لاتمامها الاوان منها شرح الهداية المسمى بالسقاية لعطشان الهداية شرع
فيها سنة ١٢٨٤ فكتب من كتاب البيوع الى خيار العيب وشرح كتاب الذبائح على حدة ولعلي لو تم لبلغ عشر مجلدات كبار
ومنها حاشية بديع الميزان كتب منها نحو جزء واحد ومنها حواشي الحاشية القديمة كتب منها نحو ست
اجزاء وما من كتاب من الكتب الدرسية الاولة تعليقات مفيدة وكان ولادته في حادي وعشرين من شعبان سنة ١٢٣٩
فحفظ القرآن وكان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم بغاية الشوق فقرأ كتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم
فخر علماء الزمان تاج فضلاء الدوران زبدة المحققين خلاصة المدققين مولانا محمد امين الله اوصله الله الى
غاية ما يتمناه ابن مولانا محمد اكبر رحمه الله العلي الاكبر ابن مولانا المفتي ابو الرحم ابن مولانا المفتي محمد يعقوب ابن مولانا
محمد عبد العزيز ابن المفتي مولانا احمد سعيد ابن ملا قطب الدين الشهيد السهالوي اللكنوي المشتهر اسمه في الاطراف المعروف
فضله في الاكناف رحمهم الله نسبه ينتهي الى سيدنا ابي ايوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فلما توفي والده سنة ١٢٥٣ اشتغل بتحصيل بقية العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والجهابذة الكرام منهم قاموس العلم
والكمال بحر الفضل والافضال جد ابيه مولانا المفتي محمد ظهور الله المتوفى سنة ١٢٥٦ ومنهم المحقق الجليل الاكبر مولانا
المفتي محمد اصغر المتوفى سنة ١٢٥٥ ومنهم عمه العلامة المحقق الفهامة مخزن المعقول معدن المنقول مركز دائرة التحقيق
شمس سماء التدقيق ذو التصانيف والتاليف مولانا المفتي محمد يوسف ابده الله بنعمه وحفظه عن جبات التكليف
والتاسف ومنهم خاله مقدام المحققين امام المدققين سند الفضلاء سيد العلماء ذو المقام الجليل الافخر الذي لا تعد مناقبه
ولا تحصى مولانا محمد نعمت الله ادامه الله على رؤس العالمين والبقاء لكن قرأ اكثر الكتب الدرسية بحضرة
عمه الممدوح وفرغ عن التحصيل وعمره ست عشرة سنة ثم جلس بمجلس الافادة وفاض منه كثير من اهل الاستفادة وكان كيا
تقيا ذا الطبع السليم والفهم المستقيم فكان علماء عصره يغبطون ولقوله يعتنون فاجتهد في التدريس والتصنيف اجتهادا
وارشد الخلائق ارشادا ثم سافر من وطنه سنة ١٢٦١ الى البلدة المعروفة ببانده حفظها الله عن شر الاعداء فعظمه رئيسها
النواب ذو الفقار الدولة المرحوم وفوض اليه انتظام المدرسة فدرس رحمه الله تعالى هناك نحو تسع
سنين وكان ولادتي في تلك البلدة في سادس وعشرين من ذي القعدة سنة ١٢٦٤ ثم سافر منها الى وطنه وكنت انا في
ذلك الوقت ابن خمس سنين فاقام فيه سنة واحدة ثم سافر الى جونفور صانها الله تعالى عن الشرور ففوض اليه رئيس
تلك البلدة ذو المروة والامتنان معدن الفضل والاحسان محي السنة السنية مروج الشريعة البهية الحاج محمد امام بخش
المتوفى في المكة المعظمة سنة [illegible] المدرسة الامامية الحنفية فدرس هناك نحو تسع سنين وفرغ عن التحصيل كثير من
الطالبين ثم سافر الى البلدة المعروفة بحيدراباد صانها الله تعالى عن الشر والفساد في سنة [illegible] فجعل مدرسا للمدرسة

المشارية ديوان المماالك النظامية آصف زمانه حاتم دورانه معدن الفضل والامتنان مخزن البر والاحسان ملجأ ارباب التحقيق الى عتبته السنية من كل فج عميق ومتوجه اصحاب التدقيق الى سدته العلية من كل مرمى سحيق مؤيد الدين القويم كاشف الطريق المستقيم **شجاع الدولة مختار الملك النواب السيد تراب علي خان بهادر سالار جنگ** لازالت ايام دولته طالعة وشموس اقباله بازغة وفي السنة التاسعة والسبعين بعد الالف والمائتين تشرفت بزيارة الحرمين الشريفين وكنت مع ذلك احضر بخدمة الشيوخ العظام ذوي المجد والاحترام منهم المشتهر في المشارق والمغارب معدن الكمالات والمواهب ينبوع الفضل والكمال محيط العز والافضال المفسر المحدث بحرم الله المتعال مولانا المفتي **محمد جمال** الحنفي المتوفى في ذي القعدة سنة ١٢٨٤ ومنهم فخر العجم والعرب مخزن اسرار فنون الادب المحدث الفقيه المعتبر النبيه مهبط انوار العزيز المنان شيخنا ومولانا **احمد بن زين بن دحلان** الشافعي فسح الله في عمره ووسع في قدره ومنهم الشيخ الاجل الهادي الى السبيل الاكمل شيخ الدلائل مركز الخصائل والفضائل مولانا **علي الحريري** مالكي شبلي المدني ومنهم المحدث المدرس بالمسجد النبوي مولانا **محمد العزب** الشافعي ومنهم محيط انوار الولي مولانا **عبد الغني** المجددي الدهلوي نزيل المدينة المنورة ومنهم الكامل الفريد **مولانا عبد الرشيد** ادام الله بركاتهم وافاداتهم وحضر رحمه الله في مدارسهم ومجالسهم وكتبوا له ورقات الاجازة والاسناد ليكون محل الاستناد فلما رجع من الحرمين الشريفين الى حيدر اباد فوضه مدار المهام العمالة العالية النظامية سنة ١٢٨٢ هجري بحكم مجلس الانتظام وفي لغاية العز والاحترام وفي الجمادى الثانية سنة ١٢٨٣ ترخص وسافر الى لكنو واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد نكاحي وكان ارباب الوطن يصرون على القيام في الوطن لكن لما كانت وفاته في هذه البلدة قدرا مقدورا وكان ذلك في الكتاب مسطورا لم يستقر ارادته على قيامه هناك فرجح اطاعة النواب مختار الملك بهادر فسافر من الوطن الى حيدر آباد في اوائل الجمادى الثانية سنة ١٢٨٤ ووصل بها في شهر رجب وكان رحمه الله تعالى ذا رؤيا صادقة لم يكن رؤياه كاضغاث احلام يخبره الله بالبشارة في المنام ومن ذلك ما رآه في ذي القعدة من السنة الماضية ولم يكن في ذلك الوقت مريضا كانه جالس يقول للاصحاب يقبض روحي ملك الموت فلما اصبح ذكر هذه الرؤيا وقال لعل فالي قريب اخبرني الله تعالى به فعرض مرض الموت في صفر المظفر سنة ١٢٨٥ فاشتد مرضه مرة بعد اخرى وكان في ذلك مرا متقضيا ورأى في آخر الجمادى الاولى في المنام كان رجلا يخبر عن قرب الموت كل نفس ذائقة الموت فعلم بانقطاع حيوته وتيقن بقرب فواته وكان رحمه الله كثير البكاء ويقول ليس عندي زاد لسفر دار البقاء فداواه كثير من الاطباء رجاء حصول البرء والشفاء فلم ينفعه دواء ولا طبيب وعجزت عن الدواء عقول اللبيب الى ان جاء شهر شعبان فطلبت منه ان يجيزني بجميع ما قرأت لديه من كتب المعقول والمنقول بالاجازة شيوخ الحرم المحترم في البلد المحترم فكتب ورقة اجازة ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ للارتحال واخبر بحضور الملائكة الكرام قبل موته بثمانية ايام فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين بلغ الى حضرة رب العالمين ودخل في اعلى عليين وكان عمره ستة واربعين سنة وثمانية ايام فمنذ ذلك نادت الاكوان بالنداء الزمان ليصر على فناء العلماء ويكبت على افتقاد الفضلاء فالى الله المشتكى من هذا الزمان ليصر على اساته وان احسن ندم من ساعته وكان قد اوصى ان يدفن عند مرقد صاحب

الکرامات الشاه یوسف القادری من اولیاء الدکن نصلینا علیه بعد صلوة الظهر و دفنا حسب الوصیته ولی فی ذکر خصائله الحمیدة و شمائله الفریدة و ما وقع له من زمان ولادته الی آخر عمره رسالة مستقلة مشتملة علی فصول

هی مهمات اصول سه	والنفس ان ضیت بذا رحبت وان	لم ترض کانت عنه ذلک خاسره
وانا الذی راین باحکام ضت	عن ربنا البر المهیمن صادره	من شاء بعدک نلیمت انت الذی
کانت علیک النفس قد باحاوزه	ورزئت فیه فلیت انی لم اکن	اولیت انی قد سکنت مقابره
یا صبری ارحل لیس قلبی فارغا	سکنت اخران عدت متکاثره	یا قبر طیب قد صرت بیت العلم او
عینا به انسان قطب الدائره	یارب فارحم وانسق نرحیه	بسحائب من فیض فضلک عامره
یا نفس صبرا انی التأسی لائق	بوفات اعظم شافع فی الآخره	المصطفی زین النبیین الذی
حاز العلا و المعجزات الباهرة		

فتوجه ذو المروة والامتنان صاحب البر والاحسان **محمد علی بخشخان** اللکنوی صاحب مطبع العلوی الی طبع نور الانوار مع حاشیته المسماة **بقمر الاقمار** ما طلی النسخة الشرح التی صححها مولانا المرحوم من النسخة المصححت بید المصنف فانتحت وطبعت وقد جهد غایة الوسع والطاقة حین الطبع فی التصحیح والمقابلة الفاضل المزین عرائس افکاره بانوار الحلی **المولوی محمد معشوق علی** سلمه الله القوی آخر دعونا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة علی خیر خلقه محمد و آله واصحابه اجمعین

قطعه تاریخ وفات جامع معقول و منقول حاوی فروع واصول مولانا حافظ محمد عبد الحلیم اسکنه الله تعالی فی جنات النعیم از نتائج طبع فاضل اوحد تلمیذ ارشد مولوی حکیم وکیل احمد سکندرپوری صانه الله عن الشر المعنوی والصوری المتخلص به عاجز

کان عبد الحلیم ذا علم	رفع الله عنه ما عثره	فی الدعاء الذی لعبید له
ایضاً	قلت تاریخ موته عفره ١٢٨٥ھ	در فارسی
کرد رحلت چو فاضل بی‌مثل دامن از اشک گرم نم دارم	در فراقش بسا الم دارم بہر سال وفات از عاجز	ہمچو اوراق گل ز شبنم تر ہاتف غیب گفت غم دلم ١٢٨٥ھ
	ایضاً در اردو	
مرے مولوی حاجی عبد الحلیم عجب اونکا تھا علم و فضل و ہنر عجب وعظ مین اونکے تاثیر تھی نمایاں ہوا شمس کا پھر کچھ ضرر	نہ مثل اونکا عالم مین آیا نظر ہزارون ہوی درس سے مستفید نصیحت مین اونکے بہت تھا اثر طبیعت نے نقشہ دکھایا کچھ اور	وہ جامع تھے معقول و منقول کے ہوئے اونکے شاگرد سب نامور بخار اونکو عارض ہوا چند روز علالت بڑہی اونکی شام و سحر

اطبا نے مارے بہت ہاتھ پاؤں
دوشنبہ کے دن کر گئے وہ سفر
ہوا اپنی آنکھوں میں عالم سیاہ
پھٹا اونکی فرقت سے اپنا جگر

نہ کی اونکی تدبیر سے کچھہ اثر
خدایا او نہیں اپنی رحمت سے دے
مرے دل کو وحشت ہوئی سر بسر
لکھا اونکی رحلت کا عاجز نے سال

تھی انیسویں ماہ شعبان کی
بہت حور و غلمان موتی تھے گھر
بہایا بہت آنکھ سے خون دل
ہوا عالم انتخاب قمر
۱۲۹۵ھ

قطعہ تاریخ دیگر از نتائج طبع فاضل علمی عالم لوذعی جناب مولوی محمد عبد الباسط صاحب ادام اسعد الوہاب

چو شد عبد الحلیم آن عالم دہر
ندا آمد ز ہاتف ہات بالخیر
۱۲۹۵ھ

بسوئے روضۂ جنت ازین دیر
ایضاً از عالم ہوشمو مادہ عرفی آمد

زروی آگہی بہر وفاتش
والعاقبۃ ہی للمتقین
۱۲۹۵

ریختہ قلم جادو رقم شاعر نازک خیال منشی گوڑ دیال صاحب بیہوش

مولوی عبد الحلیم ذی وقار و باکمال
عرش سے محاکو فرشتے تنگ شکر دیگئی
جب کہ ملہم سے کیا تاریخ کا میں نے سوال

جنکو القاب خرد مندی ہنروری گئے
دار فانی سے اونہوں نے جو کیا ناگاہ کوچ

ایضاً

اونکی جب تشریف میں نہ بانکی صفت کرنے لگا
رنج بی پایان ال عالم کو یکسر دیگئے
چرخ سے آواز آئی داغ دل پر دیگئے
۱۲۹۵ھ

فہیم و ذکی عالم باوقار
نہیں اونکا عالم میں ملتا سراغ
کیا میں نے تاریخ کا جو سوال

سخن سنج و دیندار و عالی دماغ
ہوئی سیر باغ جنان سے جو سیر

قطعۂ تاریخ از مشہدی

جنہیں لوگ کہتے تھے عبد الحلیم
ملا اونکے رستے کو جنت میں باغ
فلک نے مجھ سے بولا کیا گل چراغ
۱۲۹۵ھ

مولوی عبد الحلیم صاحب حلم و علوم

واد ریغا حسرتا دردا درون خاک خفت
از سر درد و غم و رنج و فغان آہ گفت
۱۲۹۵

سال تاریخ وفاتش مشہدی لکھنوی

قطعہ تاریخ از نتائج طبع وحید عصر فرید دہر جناب مولوی محمد فصیح اللہ صاحب لکھنوی متخلص بہ وفا

قبلہ و کعبۂ و برادر من
حاجی کعبہ بود او بخدا
نام او شہرہ بہفت اقلیم
شد ازو زیب جنت الماوا

بود از بندگان خاص خدا
نے شدہ مثل او بعلم و عمل
بود عبد الحلیم مولانا
بست و نہ بود از مہ شعبان (۲۹)

عالم و حافظ کلام شریف
گشت سازد فلک اگرچہ وفا
کرد رحلت چو او بہ ملک دکہن
کو سفر کرد سوی ملک بقا

ہاتفے گفت سال تاریخش
عالم با عمل نمود قضا
۱۲۹۵

قطعہ تاریخ از نتائج طبع عرف منشی اشرف علی اشرف

جناب مولوی عبد الحلیم آج
هوئے راهی سوے ملک بقا آه
خیال آیا لکھون تاریخ اشرف
کہا دل نے چراغ دین بجھا آه
۱۲۹۵ھ

الیضاً

عالم عالی نسب مفتی صاحب ادب
بس بجهان باز شد نکتہ سخت و سقیم
گفت به **اشرف** خرد آمده تاریخ او

آه زجور فلک صاحب خلق عظیم
واقف اسرار دین از همه علم علیم
از همه عالم گذشت رخت زگیتی ببست
واقف راه خدا مولوی عبد الحلیم
سنہ ۱۲۹۵ھ

رفت ز دنیای دون گشت بجنت مقیم
گز مدد فهم او بیشک و بی گفتگو
هادی این مبین در ره حق مستقیم

تمت

اشتهار

بیچ خدمات بابرکات ماهران غواصی علوم معقول و منقول واقفان رموز فروع و اصول صاحبان مطابع تردیک و دور عنایت فرمایان عنبت و حضور کے عرضہ پرداز هی کہ اندنون کتاب **نور الانوار** بحشی **قمر الاقمار** از تصنیف و تالیف جناب الدماجد قبلہ و کعبہ ام مرحوم قدوة المحققین زبدة المدققین حضرت مولانا و استاذنا حاجی **محمد عبد الحلیم** اسکنہ الله فی جنات النعیم مع دو رسالہ مصنفہ خود تزئین بحشی آن بطریقہ خوش اسلوب بمحنت و مشقت مرغوب حسب فرمایش خود بیچ مطبع علوی کے مزین بطبع کرایا مین نے و درخواست حسب ایکٹ قانون بستم ۱۸۴۷ء واسطے ادخال بهی رجسٹری گورنمنٹ روانہ کی گئی لهذا صاحبان ذی هوش قصد چهاپنے یا چهپوانے اس کتاب کا نہ فرماوین مشقت بحشی لعف و موبر نظر فرماکے عروس مضمون کو لباس غیر مین لانے کی محنت نہ اوٹهاوین ورنہ حسب منشاء قانون مذکور منزاوار نقصان هونگے محنت برباد جائیگی نفع کے عوض پریشانی هاتهہ آئیگی هان جسقدر نسخ مطلوب هون نزدیک مولوی و دربو ؏ ؏ ؏ شهر لکهنؤ کٹره محمد علی خان مین **محمد علی بخش خان** مالک مطبع علوی کے پاس سے بارسال زر منگالیوین ؎ بر رسولان بلاغ باشد و بس ؏

الراقم



واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چهپی هوئی مطبع علوی کی هی مهر مطبع ثبت کی گئی فقط

